

PAUL BLOOM

Contra la empatía

Argumentos para
una compasión racional

SÍGUENOS EN

megustaleer



@Ebooks



@megustaleermex



@megustaleermex



*Para mi hermana, Elisa Bloom,
quien siempre sabe hacer lo correcto*

... la empatía se encuentra siempre precariamente entre el regalo y la invasión.

LESLIE JAMISON, *The Empathy Exams*

... los seres humanos son sobre todo seres racionales.

MARTHA NUSSBAUM, *Sex and Justice*

PRÓLOGO

Hace algunos años, me encontraba en casa una hermosa mañana, eludiendo el trabajo y navegando en la red, cuando me enteré de la masacre en Newtown, Connecticut. Los primeros reportes eran terribles, aunque no de una manera inusual (le habían disparado a alguien en una escuela), pero poco a poco los detalles salieron a la luz. Pronto me enteré de que Adam Lanza asesinó a su madre en su cama hacia las nueve de la mañana, y que después se dirigió a la escuela primaria Sandy Hook, en donde asesinó a 20 niños pequeños y a seis adultos. Después, se suicidaría.

Hay mucho que decir respecto a qué motivó a Lanza para cometer tan terrible crimen, pero me interesan más las reacciones del resto de noso-

tros. Mi esposa quiso ir de inmediato a recoger a nuestros hijos en su escuela y llevarlos a casa, pero se contuvo de hacerlo —nuestros hijos son adolescentes, y aunque hubieran estado en primaria, ella sabía que no tenía sentido—. Sin embargo, entiendo su impulso. Vi videos de padres ansiosos que corrían a la escena del crimen, y puedo imaginarme lo que debían sentir. Tan sólo de pensar en eso ahora, se me revuelve el estómago.

Ese mismo día, más tarde, me encontraba en una cafetería cercana a mi oficina; en una mesa junto a mí, una mujer lloraba mientras era consolada por una amiga; escuché lo suficiente para enterarme de que, aunque no conocía a nadie en la escuela Sandy Hook, tenía un hijo de la misma edad que varias de las víctimas.

Siempre existirán sucesos que nos conmocionen, tales como los ataques terroristas del 9/11 o los tiroteos masivos que ahora parecen ser parte de la vida cotidiana. Pero para mí y la gente cercana, la masacre de Sandy Hook fue distinta. Se trató de un crimen inusualmente violento, el

cual involucró a niños y además ocurrió cerca de donde vivíamos. Casi todos mis conocidos tenían alguna conexión personal con las familias de Newtown.

Unos días más tarde, asistimos a una vigilia en el parque de New Haven; mi hijo más pequeño lloró, y llevó por varios meses un brazalete en honor de las víctimas.

Luego vi por televisión una conferencia de prensa en la que al presidente se le hizo un nudo en la garganta cuando habló acerca de la masacre, y aunque suelo ser cínico en lo que se refiere a políticos, no creo ni por un momento que se tratara de algo calculado. Me dio gusto verlo tan afectado.

Nuestra respuesta a este suceso, en el momento en que ocurrió y más tarde, fue poderosamente influenciada por nuestra empatía, es decir, por la capacidad —muchos la verían como un don— de ver el mundo a través de los ojos del otro, de sentir lo que ellos sienten. Es fácil entender por qué muchas personas consideran a la empatía como una fuerte influencia para el bien y

el cambio moral; asimismo, por qué mucha gente cree que el único problema con la empatía es que muchas veces no tenemos la suficiente.

Yo solía pensar así también, pero ya no. La empatía tiene sus méritos; puede ser una gran fuente de placer, en el arte, la ficción y en los deportes; también puede ser importante en las relaciones íntimas, y algunas veces puede motivarnos a hacer el bien. Pero en su totalidad, es una guía moral mediocre; fundamenta juicios pobres y con frecuencia motiva indiferencia y crueldad. Nos puede llevar a tomar decisiones irracionales y políticas injustas; puede desgastar relaciones importantes, como las que existen entre un doctor y su paciente, y hacernos malos amigos, padres, esposos o esposas. Yo estoy contra la empatía, y uno de los objetivos de este libro será convencerte de que tú también lo estés.

Ésta es una posición radical, pero no *tan* radical, por lo que este libro no es una de esas raras obras que defiende la psicopatía. El argumento contra la empatía no implica que debemos ser egoístas e inmorales; se trata de lo opuesto, es

decir, si queremos ser buenas personas y solidarias y hacer del mundo un lugar mejor, entonces estamos mejor sin la empatía.

O para decirlo con más cuidado, en cierta manera estamos mejor sin la empatía. Algunas personas usan el término *empatía* para referirse a todo lo bueno, como un sinónimo de moralidad, amabilidad y compasión. Y muchos de los argumentos a favor de más empatía no hacen más que reflejar la idea de que sería mejor si somos más agradables con el otro. ¡Estoy de acuerdo!

Otros piensan que la empatía es el acto de entender a los otros, de meterse en sus cabezas y descifrar lo que están pensando. En ese sentido tampoco estoy contra la empatía. La inteligencia social es como cualquier clase de inteligencia y puede ser utilizada como una herramienta para el acto moral. Sin embargo, veremos que este tipo de “empatía cognitiva” está sobrevalorada como una fuerza para el bien. Después de todo, la habilidad para leer con exactitud los deseos y las motivaciones de los otros es el sello distinti-

vo del psicópata exitoso y puede ser usada para fines crueles y la explotación.

La noción de empatía que más me interesa es como el acto de sentir lo que se cree sienten las otras personas, experimentar lo que ellos experimentan, es decir, en el sentido que utiliza la mayoría de los psicólogos y filósofos. Pero debo hacer hincapié en que nada delimita a la palabra en sí. Si prefirieren usarla en un sentido más amplio, para referirse a nuestra capacidad de preocuparnos y entender a los otros, está bien. Para ustedes, *no* estoy contra la empatía. Deberían entonces pensar acerca de mis argumentos en relación con un proceso psicológico que muchas personas —no ustedes— entienden como empatía. O bien pueden olvidarse de la terminología por completo y pensar acerca de este libro como una discusión sobre moralidad y psicología moral, en la que se explora lo que te lleva a ser una buena persona.

La idea que analizaré es la referente a que el acto de sentir lo que se cree sienten los otros —como quieras llamarlo— es distinto a ser compa-

sivo, amable y, sobre todo, bueno. Desde un punto de vista moral, estamos mejor sin la empatía.

Muchos consideran esto una afirmación poco creíble. En este sentido, la empatía es una capacidad que muchos creen de vital importancia. Con frecuencia se dice que los ricos no se esfuerzan por comprender lo que implica ser pobre y que si lo hicieran, habría más equidad y justicia social. Siempre que hay tiroteos contra afroamericanos desarmados, los comentaristas de izquierda argumentan que la policía no tiene la suficiente empatía por los adolescentes de raza negra, mientras que los de la derecha sostienen que los críticos de la policía no empatizan con los oficiales, quienes tienen que enfrentarse a situaciones difíciles, estresantes y peligrosas. Se dice que los blancos no tienen la suficiente empatía por los negros y que los hombres tampoco la tienen por las mujeres. Muchos comentaristas estarían de acuerdo con Barack Obama y dirían que los enfrentamientos entre palestinos e israelitas terminarán sólo cuando en cada lado

“aprendan a ponerse en los zapatos del otro”.¹ Algunos capítulos más adelante, conoceremos a un psicólogo que argumenta que si tan sólo los nazis hubieran tenido más empatía, el Holocausto nunca habría ocurrido. Hay muchos que sostienen que si los doctores y terapeutas tuvieran más empatía, serían mejores en sus trabajos, y si algunos políticos también lo hicieran, no apoyarían políticas tan corruptas. Sin duda muchos pensamos que si la gente que nos rodea tuviera más empatía por las situaciones que atravesamos, si pudieran verdaderamente sentir cómo son nuestras vidas en realidad, nos tratarían mucho mejor.

Pienso que todo esto es un error. Los problemas que enfrentamos como sociedad y como individuos rara vez se relacionan con la falta de empatía. Al contrario, a menudo se deben al exceso de ella.

No se trata tan sólo de un ataque contra la empatía, sino que la agenda es más amplia. Quiero argumentar a favor de la importancia del razona-

miento consciente y reflexivo en la vida diaria, es decir, abogo por que tratemos de usar la cabeza, en lugar del corazón. Aunque lo intentamos bastante, deberíamos tratar de hacerlo más.

Ésta no es una posición popular; algunos la llamarían ignorante e ingenua. Algunos de mis colegas arguyen que nuestros juicios y acciones más importantes son producto de procesos neuronales inconscientes. A Sigmund Freud se le reconoce por haberse anticipado y defender la versión más sólida de esta postura, pero en tiempos modernos ha sido resucitada, en algunos casos, en las formas más extremas. Ya he perdido la cuenta de cuántas veces he escuchado a algunos filósofos, críticos o intelectuales declarar que los psicólogos han probado que no somos seres racionales.

Este rechazo a la razón, en particular, es muy fuerte en el campo de la moral. Ahora se acepta que muchos de nuestros juicios sobre el bien y el mal están determinados por reacciones viscerales como empatía, ira, repulsión y amor, y que tanto la deliberación como la racionalidad son en

gran medida irrelevantes. Como dice Frans de Waal: no vivimos en una era de razón, sino de empatía.²

Es probable que —al menos así es para algunos de nosotros— nuestras opiniones respecto al aborto y la pena de muerte sean producto de una cuidadosa deliberación, y que nuestros actos morales particulares, tales como donar a la caridad o visitar a un amigo en el hospital —y es más, robar en una tienda o gritar un insulto racista desde la ventana del auto—, estén basados en una decisión tomada de manera consciente. Pero se dice que esto no es así. Como argumenta Jonathan Haidt,³ no somos jueces, sino abogados inventando justificaciones para las acciones que realizamos. La razón es impotente. Waal está de acuerdo en que “celebramos la racionalidad, pero a la hora de la verdad le damos poca importancia”.⁴

Algunos expertos nos asegurarán que la naturaleza emocional de la moralidad es algo bueno, pues la moralidad no es algo que deberíamos pensar con detenimiento. Muchos de nuestros

modelos de moralidad —reales o ficticios— no son maximizadores racionales o lumbreras de la ética, sino gente de corazón. Desde Huckleberry Finn, pasando por Pip, hasta Jack Bauer; desde Jesús hasta Gandhi o Martin Luther King Jr.; todos son individuos de grandes sentimientos. Pero entonces la racionalidad te convierte en un Hannibal Lecter o Lex Luthor.

Ahora, no creo que esta perspectiva sobre la mente y la moralidad esté totalmente equivocada. Gran parte de los juicios morales no son el resultado de una reflexión consciente. De hecho, mi libro más reciente, *Just Babies*,⁵ trata acerca del origen de la comprensión moral; ahí argumento que incluso los bebés pueden distinguir entre el bien y el mal, además sabemos que los bebés reflexionan de manera consciente. Hay mucha evidencia de que los fundamentos de la moralidad han evolucionado a través del proceso de la selección natural. No los inventamos nosotros.

Está claro también que las emociones juegan un papel fundamental en nuestras vidas morales,

y esto es bueno en algunas ocasiones. La necesidad del sentimiento ha sido defendida por Confucio y otros sabios chinos de su época y también por los filósofos de la Ilustración escocesa, y ha recibido más apoyo a raíz de los recientes trabajos en la neurociencia y ciencia cognitiva. Se ha demostrado en numerosas ocasiones, por ejemplo, que el daño en partes del cerebro que están relacionadas con las emociones tiene un efecto devastador en la vida de las personas.⁶ Estudios recientes realizados por mi colega David Rand⁷ han encontrado que nuestro instinto al tomar decisiones es con frecuencia amable y cooperativo; reflexionar con detenimiento, algunas veces, nos hace actuar mal.

Pero escribí el libro que tienen en sus manos porque creo que nuestra naturaleza emocional está sobrevalorada. Tenemos instintos, pero también tenemos la capacidad de ignorarlos, de pensar bien las cosas, incluso las cuestiones morales, y de llegar a conclusiones que pueden sorprendernos. Creo que es ahí donde reside la acción efectiva; es lo que nos distingue como hu-

manos, y lo que nos proporciona el potencial de ser mejores con el otro, para crear un mundo con menos sufrimiento, más próspero y con mayor felicidad.

No hay nada más natural, por ejemplo, que la prioridad que le damos a nuestros amigos y familia; nadie dudaría que nos preocupamos más por ellos que por los extraños. La influencia de la familia se expresa en la siguiente frase: “la sangre es más espesa que el agua”, mientras que la inclinación por la reciprocidad fue bien resumida por uno de mis familiares preferidos en un brindis que aprendí de niño:

Brindo por los que me desean el bien,
y al infierno se pueden ir quienes no lo
hagan.

Desde una perspectiva darwiniana, estas preferencias resultan muy obvias. Aquellas creaturas que favorecen a los suyos se encuentran en una gran ventaja con respecto a aquellos que son imparciales. Si alguna vez surgiera un hombre que fuera indiferente a un amigo y prefiriera a un ex-

traño, al hijo de otro antes que al suyo, sus genes serían dominados por los de aquellos que se preocuparon más por los suyos. Ésa es la razón por la cual no somos igualitarios por naturaleza.

Estos deseos estrechos nunca se irán, y quizá no deberían hacerlo. Hablaremos de esto más adelante, pero no estoy seguro de lo que pensaríamos sobre una persona que no tenga un amor especial por sus amigos y familia, por alguien que se preocupa por todo el mundo de igual manera. Algunos verían a esta persona como a un santo. Otros, me incluyo, piensan que esto es ir demasiado lejos y que hay algo repulsivo sobre vivir de esa forma.

Pero, en cualquier caso, estas preferencias innatas no nos definen. Somos lo suficientemente inteligentes para comprender que las vidas de aquellos en tierras lejanas (gente que no está relacionada con nosotros, no nos conoce, no nos desea el bien) importan tanto como las de nuestros hijos. No deberían irse al infierno. Podemos entender que favorecer a nuestro propio grupo étnico o raza, por más natural e intuitivo que sea,

puede resultar injusto e inmoral. Y podemos actuar para hacer valer la imparcialidad, por ejemplo, promoviendo políticas que establezcan ciertos principios de justicia imparcial.

Entonces, somos creaturas emocionales, pero también somos seres racionales, con la capacidad para tomar decisiones racionales. Podemos ignorar, evadir y rechazar nuestras pasiones, y esto es algo que deberíamos hacer con frecuencia. No es difícil verlo así con respecto a sentimientos como la ira y el odio; es claro que estos sentimientos pueden llevarnos por mal camino, que estamos mejor cuando no nos dominan y cuando somos capaces de eludirlos. Pero lo que realmente determinaría el argumento a favor de la racionalidad sería demostrar que esto es verdad también para algo aparentemente positivo como lo es la empatía. Ésta es una de las razones por las que escribí este libro.

Por lo tanto, voy a reflexionar sobre tres cuestiones: primero, que nuestras decisiones y actos morales están moldeados profundamente por la influencia de la empatía; segundo, esto con fre-

cuencia hace del mundo un lugar peor, y tercero, tenemos la capacidad de hacerlo mejor.

Pero ¿cómo es que la empatía nos lleva por mal camino? Bueno, continúa leyendo. En resumen: la empatía funciona como un reflector que se enfoca en algunas personas en el aquí y el ahora. Esto hace que nos preocupemos más por ellos, pero nos vuelve insensibles a las consecuencias a largo plazo de nuestros actos y nos ciega también al sufrimiento de aquellos con los que no empatizamos o no podemos hacerlo. Es parcial, y nos empuja en dirección del racismo y la estrechez mental. Es miope, ya que nos motiva a hacer cosas que podrían ser mejores a corto plazo, pero que llevan a resultados trágicos en el futuro. Nos hace incompetentes para el cálculo aritmético, pues favorece a uno sobre muchos. La empatía puede provocar violencia; es una poderosa fuerza que lleva a la guerra y a cometer atrocidades a los otros. En las relaciones personales es corrosiva; agota el espíritu y puede disminuir la fuerza de la bondad y el amor.

Cuando termines de leer este libro, es posible que te preguntes si hay algo que *no* sea negativo en la empatía.

Ahora bien, nunca viviremos en un mundo sin empatía —o sin ira, vergüenza u odio, en realidad—, y no me gustaría vivir en un mundo así. Todos estos sentimientos se incorporan en nuestras vidas de muchas maneras. Pero sí creo que podemos desarrollar una cultura en la que estas emociones ocupen un lugar apropiado, y este libro es sólo un paso en esa dirección.

Ya he dicho que esta postura no es popular, pero difícilmente soy una voz en el desierto; estoy lejos de ser la primera persona en defender esta crítica. Hay muchos que han argumentado lo poco fiable que es la empatía, como Richard Davidson, Sam Harris, Jesse Prinz y Peter Singer, y también quienes han defendido la crucial importancia de la razón en la vida diaria, como Michael Lynch y Michael Shermer. Me tranquiliza tener a estos expertos de mi lado. Otros han delineado los límites de la empatía y la han distinguido con minuciosidad de otras capacidades,

como la compasión y el sentido de justicia. Aquí puedo mencionar a Jean Decety, David DeSteno, Joshua Greene, Martin Hoffman, Larissa MacFarquhar, Martha Nussbaum y Steven Pinker. Estoy particularmente impresionado por la investigación de la neurocientífica cognitiva Tania Singer y del monje budista Matthieu Ricard; ambos expertos han trabajado en conjunto para analizar las diferencias entre compasión y empatía. También he sido influenciado por la novelista Leslie Jamison, así como por la crítica literaria y ensayista Elaine Scarry, quienes tienen ideas fascinantes acerca de la empatía y sus límites.

Este libro está dividido en seis capítulos y dos intermedios. Desde luego, deberían leerlo completo, pero si tienen prisa, es posible leer cada apartado como ensayos independientes.

El primer capítulo plantea una crítica contra la empatía, a grandes rasgos —si quieren leer sólo un capítulo, éste debería ser—. En los capítulos segundo y tercero se desarrolla lo anterior, presentando la psicología y neurociencia de la empatía, y se analizan las características que la

hacen inadecuada como guía moral. A lo anterior le sigue un corto intermedio en el que se explora la relación entre la empatía y la política, en particular la opinión de que los liberales son más empáticos que los conservadores.

El cuarto capítulo trata acerca de la empatía y la intimidad. A esto le sigue otro intermedio sobre el tema del que parece no puedo escapar-me: la moralidad de los bebés y niños.

El quinto capítulo trata acerca de la maldad, en el que se ve con escepticismo la idea acerca de que la falta de empatía hace peores a las personas.

Finalmente, el último capítulo nos regresa a la defensa de la racionalidad humana, en el que argumento que sí tenemos la capacidad de usar la reflexión racional para sobrevivir en este mundo. Vivimos en la era de la razón.

Una de las muchas gratificaciones que tuve al escribir un libro como éste es que te lleva a tomar rumbos sorprendentes. En las páginas que siguen encontrarán debates en torno a las raíces de la guerra, la relación entre la disculpa y el sa-

dismo, lo que tiene que decir la neurociencia acerca de la toma de decisiones, la psicología moral del budismo y mucho más. ¿Quién dice que un libro tiene que tratar sólo un tema?

Más que nada me he dedicado a escribir, lo que ven aquí es producto de la crítica y la conversación. Durante más de un año antes de empezar a escribir, y luego en el transcurso del proceso de escribirlo, he publicado artículos en medios populares en los que trazo versiones previas de estas ideas, en *The New Yorker* (enfocándome en cuestiones de política), en *The Boston Review* (sobre relaciones íntimas), en *The Atlantic* (defendí el papel que tiene la razón, explorando cómo es que la empatía puede causar violencia) y en *The New York Times* (sobre los problemas que tenemos para entender el estado mental de los otros). Algunas partes de estos artículos lograron llegar hasta aquí, aunque todos han sido modificados, a veces de manera sustancial, como resultado de las respuestas que recibí y de las conversaciones al respecto de estos temas.

Una de las cosas que aprendí de las reacciones sobre estos primeros artículos es que mucha gente piensa que mi crítica a la empatía es ridícula. Cuando apareció en línea mi artículo en *The New Yorker*, revisé en Twitter la reacción, y el primer comentario relacionado con el artículo decía: “Posiblemente, lo más tonto que he leído nunca”. En respuesta al artículo del *Boston Review*, un bloguero sociólogo me llamó “una desgracia intelectual y un monstruo moral”. Me han llamado un apologista de la psicopatía y depredador capitalista, y la gente ha hecho especulaciones desagradables sobre mi niñez y vida personal.

Algunos de los argumentos en contra, incluso aquellos hechos por la gente más despreciable, resultaron ser buenos. (Como lo dijo alguna vez Fredrik deBoer: “Los que te odian son tus lectores más cercanos”).⁸ He cambiado de opinión con respecto a algunas de mis primeras posturas, y aunque no estaba convencido, las críticas me han ayudado a entender a qué cuestiones la gente tiende a oponerse. Estoy seguro de que

habrá nuevas objeciones, pero he tratado de anticiparme y responderlas, al menos aquellas que se le puedan ocurrir a un lector reflexivo.

La crítica más común —que he recibido de críticos, amigos y estudiantes— es que he ido demasiado lejos. Quizá he mostrado que la empatía, caracterizada de cierta manera, puede llevarnos por mal camino. Pero nada es perfecto. Tal vez el problema radique en que algunas veces confiamos demasiado en la empatía o en que la usamos de forma equivocada. Lo que deberíamos hacer, entonces, es colocarla en el lugar apropiado. No estar *contra la empatía*, sino *en contra de la mala aplicación de la empatía*. O reconocer que *la empatía no lo es todo*. O que *empatía más razón es una gran combinación*. La empatía es como el colesterol, hay bueno y malo.

Estoy de alguna manera influenciado por esto. En ocasiones, hablaré sobre aspectos positivos de la empatía. Hay veces en las que la empatía puede motivar buenas acciones, y los agentes morales pueden usarla como una herramienta para motivar a los otros a hacer lo correcto. La

empatía podría desempeñar un valioso, quizá insustituible, papel en las relaciones íntimas. Además, la empatía puede ser una fuente de gran placer. No todo es malo.

Pero, aun así, me mantengo firme. En un balance, la empatía es negativa en las cuestiones humanas. No es colesterol, sino un refresco azucarado, tentador, delicioso y muy malo para nosotros. Ahora les diré por qué.

¹ Señalamientos del presidente Barack Obama dirigidos a la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York, 21 de septiembre de 2011, cita tomada de Mark Memmott, "Obama Urges Israel, Palestinians to 'Stand in Each Other's Shoes' ", *Two-Way Breaking News from NPR*, 21 de septiembre de 2011, disponible en <<http://www.npr.org/sections/thetwo-way/2011/09/21/140663207/liveblog-obama-addresses-un-general-assembly>>.

² F. B. M. de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society* (audiolibro), Broadway Books, Nueva York, 2010. [*La edad de la empatía*, Tusquets, Barcelona, 2015.]

- ³ Jonathan Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, vol. 108, núm. 4, 2001, pp. 814-834, disponible en <http://ist-socrates.berkeley.edu/~maccoun/LP_Haidt.pdf>. Para una investigación más reciente acerca de estas perspectivas, véase Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Vintage Books, Nueva York, 2012.
- ⁴ Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton University Press, Princeton, 2009, p. 56.
- ⁵ Paul Bloom, *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Crown Publishers, Nueva York, 2013.
- ⁶ Véase Antonio R. Damasio, *Descartes' Error*, Random House, Nueva York, 2006. [*El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2010.]
- ⁷ Por ejemplo, David G. Rand, Joshua D. Greene y Martin A. Nowak, "Spontaneous Giving and Calculated Greed", *Nature*, vol. 489, 2012, pp. 427-430.
- ⁸ Fredrik deBoer, "The future, Mr. Gittes!", 10 de mayo de 2015, disponible en <<http://fredrikdeboer.com/2015/05/10/the-future-mr-gittes>>.

EN LOS ZAPATOS DEL OTRO

Durante los últimos dos años cuando las personas me preguntaban a qué me dedicaba, les respondía que a escribir un libro. Me pedían más detalles y les decía: “Trata acerca de la empatía”. Al mencionar esta palabra, tendían a sonreír y asentir con la cabeza, y entonces añadía: “Estoy en contra de ella”.

Esto por lo general provocaba una carcajada. Al principio me sorprendía esta respuesta, pero he aprendido que estar contra la empatía es como estar en contra de los gatitos, es decir, una opinión tan estrafalaria que no puede ser real. Desde luego, es una posición fácil de malinterpretar; por lo que seré claro desde el principio: no

estoy en contra de la moralidad, la compasión, la amabilidad, el amor, ser un buen vecino, una buena persona y hacer lo correcto. En realidad, escribo este libro porque estoy a favor de todo eso, porque quiero hacer de este mundo un lugar mejor. Sólo creo que confiar en la empatía no es la manera correcta de hacerlo.

Una de las razones por las que estar contra la empatía es tan impactante se debe a que la gente asume que es un bien absoluto. Nunca serás demasiado rico o delgado... o empático.

La empatía es inusual en este aspecto. Somos más críticos cuando se trata de juzgar otros sentimientos, emociones y capacidades, ya que reconocemos sus matices. La ira puede llevar a un padre a golpear hasta la muerte a su hijo pequeño, pero si este sentimiento se enfocara en la injusticia, podría transformar al mundo. La admiración puede ser maravillosa cuando es dirigida hacia quien la merece, pero no sería tan maravilloso si se trata, por ejemplo, de un asesino serial. Soy un admirador del razonamiento deliberativo y defenderé su importancia a lo largo de este

ensayo, pero admito que también puede llevarnos por mal camino. En *The Nazi Doctors*,¹ Robert Jay Lifton habla de la lucha por la que atravesaron quienes realizaron experimentos con los prisioneros de los campos de concentración; describe a estos doctores como personas que utilizaron su inteligencia para convencerse de hacer cosas terribles. Si hubieran escuchado a su corazón, habría sido mucho mejor.

Para casi cualquier capacidad humana, hay una forma de evaluar los pros y contras. Así es que démosle a la empatía el mismo escrutinio.

Para hacerlo, hay que tener muy claro qué entendemos por *empatía*. Hay muchas definiciones ideadas por psicólogos y filósofos; un libro acerca del tema enlista nueve diferentes significados de la palabra.² Un grupo de investigadores señala que la palabra *empatía* se usa para todo, para hablar “desde del contagio de los bostezos en los perros hasta de las señales de sufrimiento en los pollos, o de las actitudes centradas en los pacientes en la medicina”.³ Otro equipo señala que “probablemente hay tantas definiciones para la

empatía como personas trabajando en este tema”.⁴ Pero las diferencias son a veces sutiles y el sentido de *empatía* que estaré usando a lo largo de este libro es el más típico: como *el acto de llegar a experimentar el mundo de la manera en que, piensas, alguien más lo hace*.

La empatía, en este sentido, fue analizada en detalle por los filósofos de la Ilustración escocesa, aunque ellos la llamaron “simpatía”. De acuerdo con Adam Smith, tenemos la capacidad de pensar en otra persona “y colocarnos en su situación [...] y en alguna medida convertirnos en una misma persona con él, y por consiguiente, formarnos alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo que, aunque más débil en cierto grado, no es totalmente diferente a lo que ellos sienten”.⁵

Eso es lo que pienso acerca de la empatía. Pero existe una acepción relacionada con la capacidad de entender lo que sucede en las mentes de otras personas sin contagiarse por el sentimiento. Si tu dolor me hace sufrir, si siento lo que sientes, ésa es la empatía en el sentido en el

que estoy interesado. Pero si entiendo que estás sufriendo sin yo sentirlo, es lo que los psicólogos llaman cognición social, inteligencia social, leer la mente, teoría de la mente o mentalización. En algunas ocasiones es descrita como una forma de empatía —“empatía cognitiva”—, opuesta a la “empatía emocional”, la cual tiene que ver más con mi objetivo.

Más adelante en este capítulo hablaré acerca de la empatía cognitiva, desde una perspectiva crítica, pero por ahora debemos tener presente que estas dos clases de empatía son distintas, es decir, surgen de diferentes procesos mentales, nos influyen de distintas maneras y es posible tener mucho de una y muy poco de la otra.

La empatía —en el sentido de Adam Smith, es decir, como “empatía emocional”— puede darse de manera automática, incluso involuntariamente. Smith describe cómo “personas de fibras sensibles tienden a sentir una picazón o sensación incómoda en la correspondiente parte de su cuerpo” cuando ven las llagas y úlceras de un mendigo.⁶ John Updike escribe: “Mi abuela tenía

ataques de asfixia en la mesa de la cocina, y entonces podía sentir en mi garganta esa sensación de estrechez en solidaridad”.⁷ Cuando Nicholas Epley asiste a los partidos de fútbol de su hijo, tiene que dejar libre la fila de enfrente por las “patadas de empatía”.⁸ Y se necesita a alguien más fuerte que yo para poder ver a alguien golpearse el pulgar con un martillo sin inmutarse.

Sin embargo, la empatía es más que un reflejo. Se puede alimentar, contener, desarrollar y extender a través de la imaginación; puede enfocarse y dirigirse a voluntad. En un discurso antes de que fuera presidente, Barack Obama describió cómo la empatía puede ser una decisión. Al respecto, señaló:

[La importancia de] ver el mundo a través de los ojos de quienes son diferentes a nosotros: el niño hambriento, el obrero siderúrgico que ha sido despedido, la familia que perdió todo lo que habían construido juntos cuando llegó la tormenta a la ciudad. Cuando piensas de esta manera —cuando eliges expandir tu ámbito de preocupación y empatía

al sufrimiento de los demás, ya sean amigos cercanos o desconocidos— es muy complicado no actuar, más difícil no ayudar.⁹

Me gusta esta cita porque proporciona un buen ejemplo de cómo la empatía puede ser una fuerza para hacer el bien. La empatía nos hace preocuparnos más por los demás, y hace más probable que tratemos de mejorar sus vidas.

Hace algunos años, Steven Pinker comenzó un debate sobre la empatía con una lista:¹⁰

A continuación, una lista de títulos y subtítulos que han aparecido tan sólo en los últimos dos años:¹¹ *The Age of Empathy, Why Empathy Matters, The Social Neuroscience of Empathy, The Science of Empathy, The Empathy Gap, Why Empathy is Essential (and Endangered), Empathy in the Global World*, así como *How Companies Prosper When They Create Widespread...* [se incluyen otros ejemplos] *Teaching Empathy, Teaching Children Empathy y Roots of Empathy: Changing the World, Child by Child*, cuya autora, de acuerdo con el respaldo del pediatra T. Berry Brazelton: “lucha por motivar nada menos que la

paz mundial y la preservación de nuestro planeta para el futuro, comenzando con las escuelas y los salones de clases en todas partes, un niño, un padre, un maestro a la vez”.

Mientras empezaba a escribir este libro, me abstuve de plantear ejemplos similares. Ahora hay alrededor de mil 500 libros en Amazon con la palabra *empatía* en el título o subtítulo. Echando un vistazo a los primeros 20, hay libros para padres y maestros, guías de autoayuda, de mercadotecnia (por ejemplo, *How to Use Empathy to Create Products People Love*)¹² e incluso un par de buenos libros científicos.

También hay muchas páginas web, blogs y canales de YouTube dedicados a defender la empatía, por ejemplo, un sitio web que enumera todo lo que Barack Obama ha dicho sobre el tema,¹³ incluyendo su famosa cita: “El mayor déficit que tenemos ahora en nuestra sociedad y en el mundo es un déficit de empatía”. Después de publicar un artículo que examinaba algunas de las ideas planteadas en este libro, me invitaron a participar en una serie de “círculos de empatía”:

conversaciones en línea en las que individuos hablaban acerca de la importancia de la empatía y de trabajar conscientemente para ser empáticos el uno con el otro. Mis libreros y mi iPad están llenos de libros sobre este tema, y he asistido a varias conferencias con la palabra *empatía* en sus nombres.

Me he vuelto muy sensible a la manera en la que se habla de la empatía en respuesta a algunos acontecimientos públicos. En el otoño de 2014, hubo una serie de incidentes en los que hombres negros desarmados murieron a manos de la policía y, ante esto, mucha gente expresó su angustia sobre la falta de empatía de los estadounidenses —de manera particular, de los oficiales de policía— hacia las minorías raciales. Pero podía leer también las respuestas airadas de los que se quejaban de la falta de empatía de muchos hacia la policía, o con las víctimas de los crímenes. En lo único en que estaban de acuerdo todos, al parecer, era en que se necesita más empatía.

Muchos creen que la empatía salvará al mundo, y es el caso, sobre todo, de quienes defienden las causas liberales o progresistas. Aconsejando a políticos liberales, George Lakoff dice: "Detrás de cada política progresista yace un valor moral: la empatía..."¹⁴ Jeremy Rifkin nos llama "a dar el salto hacia la conciencia empática global",¹⁵ y termina su libro *The Empathic Civilization* con la lastimera pregunta: "¿Podremos alcanzar una conciencia biosférica y una empatía mundial a tiempo para evitar un colapso global?"¹⁶

Para cada problema específico, la falta de empatía es vista como el diagnóstico, y más empatía, como la cura. Emily Bazelon dice: "Lo más aterrador del *bullying* es la total falta de empatía"; un diagnóstico que aplica no sólo a los *buleadores*, sino a aquellos que no hacen nada para ayudar a las víctimas. La solución —sugiere— es "recordar que casi todos tenemos la capacidad para la empatía y la decencia, así como para cuidar de esa semilla lo mejor que podamos".¹⁷ Andrew Solomon analiza las dificultades que sufren

los niños que en aspectos significativos son diferentes de sus padres (por ejemplo, enanos, niños transgénero, con síndrome de Down). Se preocupa de que vivimos en tiempos de xenofobia y diagnostica “una crisis de empatía”.¹⁸ Pero también sugiere que estos niños especiales pueden ayudar a abordar la crisis de empatía y advierte que sus padres presentan un aumento de empatía y compasión. Este argumento me resulta familiar: mi hermano sufre de un autismo severo, y mientras crecía escuché decir que estos niños son una bendición de Dios, pues ellos nos enseñan a ser empáticos con los que son diferentes a nosotros.

Quizá la afirmación más extrema acerca de la falta de empatía es la presentada por Simon Baron-Cohen. Para él, la gente mala no son más que individuos que no tienen empatía. Su respuesta a la pregunta “¿qué es la maldad?” es “el desgaste de la empatía”.¹⁹

Tiene sentido que la empatía sea vista por muchos como la panacea de la moralidad. De manera simple, el argumento es que por natura-

leza todo el mundo está interesado en sí mismo; nos preocupamos más por nuestro bienestar y sufrimiento. No se necesita nada en especial para quitar nuestra mano del fuego o buscar un vaso de agua para saciar la sed; pero la empatía destaca las experiencias de los otros y las vuelve importantes —tu dolor se convierte en mi dolor, tu sed en la mía; por lo tanto, te quito del fuego o te doy algo de beber—. La empatía nos guía para tratar a los demás como nos tratamos a nosotros mismos y, por ende, amplía nuestros intereses egoístas para incluir a los demás.

Así, el ejercicio deliberado de la empatía puede motivar a hacer el bien de una manera que, de no haberse presentado, jamás habría ocurrido. La empatía nos puede hacer preocuparnos por un esclavo, un indigente o una persona en aislamiento; puede ponernos en la mente de un adolescente homosexual que es acosado por sus compañeros o en la de una víctima de violación; podemos empatizar con un miembro de una minoría discriminada o con quien sufre de persecución religiosa en una tierra lejana. Todas

estas experiencias son ajenas a mí, pero a través del ejercicio de la empatía puedo —aunque de manera limitada— experimentarlas, y esto me hace una mejor persona. En *Hojas de hierba*, Walt Whitman lo dice de este modo: “Yo no le pregunto al herido cómo se siente, sino que me convierto en el herido”.²⁰

La empatía puede ser usada para motivar a otros a hacer el bien. Casi todos los padres en algún momento les han recordado a sus hijos las consecuencias de las malas acciones, con comentarios como: “¿cómo te sentirías si alguien te hiciera lo mismo?” Martin Hoffman considera que estas motivaciones para ser empático ocurren en promedio cerca de 4 000 veces al año en la vida de un niño.²¹ Cada evento de caridad, movimiento político o causa social utilizará la empatía para motivar a la acción.

¡Y aún hay más! No les he hablado sobre la investigación en laboratorio, los estudios en neurociencia cognitiva, los análisis filosóficos, la investigación con bebés, chimpancés y ratas; todos

con el objeto de demostrar la importancia de la empatía para motivarnos a hacer el bien.

Incluso los fanáticos de la empatía deberían aceptar que existen otras posibles motivaciones para las buenas acciones. Para usar un ejemplo clásico de la filosofía —del filósofo chino Mencio—: imaginen que están caminando por la orilla de un lago y ven a una niña tratando de mantenerse a flote en las aguas poco profundas. Si pueden vadear el lago para salvarla, deberían hacerlo; estaría mal seguirse de largo.

¿Qué es lo que motiva a realizar esta buena acción? Es posible —supongo— que puedas imaginarte lo que sentirías de ser tú el que se ahoga, o lo que sentirías si fueras la madre o el padre de la niña y te enteraras de que se ahogó. Estos sentimientos de empatía podrían motivarte a actuar, pero esto no es necesario. No necesitas la empatía para darte cuenta de que está mal dejar a la niña ahogarse. Cualquier persona normal hubiera vadeado el lago y sacado a la niña, sin preocuparse de todo este alboroto con la empatía.

En general, como lo ha señalado —entre otros— Jesse Prinz,²² somos capaces de hacer toda clase de juicios morales que no se basan en la empatía. Después de todo, muchos males no tienen víctimas evidentes con quienes empatizar. No estamos de acuerdo con los que roban tiendas o no pagan sus impuestos, tiran basura por la ventanilla del automóvil o se meten en la fila —a pesar de que ninguna persona en especial resulte afectada por estas acciones—; nadie siente empatía por ellos.

Así es que debe haber más moralidad que empatía. Nuestras decisiones acerca de lo que es correcto o no, así como nuestras motivaciones para actuar, tienen muchas causas. La moralidad de una persona puede tener su origen en una concepción religiosa o filosófica; puede estar motivada por una preocupación poco clara sobre el destino de los demás, es decir, lo que se llama a menudo preocupación o compasión, y que para mí son una mejor guía moral que la empatía.

Para ver esto en acción, hay que tener en cuenta que ahora mismo hay personas que están actuando para hacer del mundo un lugar mejor en el futuro, quienes se preocupan por el calentamiento global, el agotamiento de los combustibles fósiles, el deterioro del medio ambiente o el fracaso en la respuesta ante el ascenso de grupos extremistas religiosos. Estas preocupaciones no tienen nada que ver con una conexión empática con alguien en particular —porque no existe—, pero en su lugar tienen su origen en una preocupación más general por la vida y la prosperidad del ser humano.

En algunos casos, la preocupación basada en la empatía choca con otro tipo de problemas morales. Mientras escribo este libro, hay un debate dentro de la comunidad académica sobre la conveniencia o no de que los profesores den a conocer con anticipación el material de una conferencia o seminario por si pudiera resultar ofensivo para algunas personas, en particular para aquellos con antecedentes traumáticos, y así los estu-

diantes tengan la oportunidad de ausentarse de clase en esa ocasión.

Los argumentos a favor de estas “advertencias” se basan en gran medida en la empatía. Imagina qué sentirías si fueras una víctima de violación y que tu profesor te mostrara —en una clase que no trata en absoluto acerca del tema— un video de una violación sexual; podría ser terrible. Tendrías que permanecer en tu asiento o pasar por la humillante experiencia de abandonar el salón a mitad de la clase. Si experimentas empatía por un estudiante en esta situación —como imagino que cualquier persona normal lo haría—, esto te haría receptivo a la idea de que las advertencias son una buena idea.

Una investigadora resumió con sorna el movimiento a favor de las advertencias como una “corrección empática”.²³ Ella dice que “en lugar de desafiar el *statu quo* exigiendo textos que cuestionen el confort del canon occidental, los estudiantes se... niegan a leer libros que desafíen su propio confort personal”. Pero esto resulta demasiado despectivo. Mientras que las inquietudes

sobre el “confort personal” podrían ser razones pobres para reestructurar el currículum, el sufrimiento y la angustia reales son una historia diferente y desde luego deben tener más peso.

¿Qué sucede con los argumentos en contra de las advertencias?²⁴ Éstos también tienen que ver con el bienestar de las personas —finalmente, ¿para qué más serían?—, pero nos son empáticos por naturaleza, ya que no están relacionados con las inquietudes de ningún individuo. Más bien se apoyan en consideraciones a largo plazo, procedimentales y abstractas. Los críticos dicen que las advertencias violan el espíritu de la academia, en el cual los estudiantes se benefician del desafío de nuevas experiencias. Se preocupan porque son imprácticas, dado que es imposible anticipar qué provocará a las personas. Dicen que al enfocarse en las advertencias, los institutos y universidades desviarán su atención de temas más importantes, como una mejor salud mental para los estudiantes.

Desde luego, alguien que diga semejantes argumentos puede tratar de provocar empatía por

los individuos, reales o imaginarios —en un debate moral, la empatía es una especie que le da mejor sabor a cualquier cosa—. Sin embargo, la preocupación por individuos particulares no es, en el fondo, de lo que tratan estos argumentos antiadvertencias, ya que lo que este debate ilustra es que existe más de una manera de motivar la preocupación moral.

Otro ejemplo de cómo la empatía puede entrar en conflicto con otras consideraciones morales lo encontramos en el experimento que realizaron C. Daniel Batson y sus colegas:²⁵ ellos les hablaron a los sujetos de la investigación acerca de una niña de 10 años de nombre Sheri Summers, quien sufría de una enfermedad mortal y se encontraba en lista de espera para el tratamiento que aliviaría su sufrimiento, y se les dijo que podían ponerla al principio de la lista. Cuando simplemente se les pidió esto, ellos admitieron que la niña tenía que esperar porque había otros niños igual de necesitados antes que ella. Pero si primero se les pedía que imaginaran lo que ella sentía, se inclinaban a dejarla al frente

de la lista, a sabiendas de que, presumiblemente, había niños más necesitados. Aquí la empatía resultó más poderosa que la justicia, llevando a tomar una decisión que la mayoría de nosotros consideraríamos como inmoral.

Hay todo tipo de actos de generosidad en el mundo real que no están motivados por un interés empático. Algunas veces no lo vemos porque estamos prontos a darle el crédito a la empatía en estos actos, cuando en realidad se debe a otro motivo. Leslie Jamison —autora de *The Empathy Exams*— dice que en una ocasión asistió a una conferencia de Jason Baldwin,²⁶ un hombre que estuvo encarcelado por error durante varios años:

Me levanté para decirle cuánto admiraba su capacidad para perdonar —pensaba en su, en apariencia, intuitiva disposición para perdonar a las personas que dieron por sentado su culpa— y le pregunté de dónde había venido ese perdón. Pensaba en lo que siempre pienso: las redes de la empatía, las incursiones de la imaginación, todos los sistemas por medio de los cuales habitamos las mentes de los

otros. Pero Baldwin dijo algo muy distinto, y mucho más simple: su fe en Cristo.

O consideren a Zell Kravinsky, quien donó casi toda su fortuna de 45 millones de dólares a la caridad. Frustrado porque sentía que no era suficiente, hizo los arreglos para donar uno de sus riñones a un extraño, a pesar de las enérgicas objeciones de su familia. Resulta tentador ver a alguien así como una persona superempática, profundamente motivada por sus sentimientos hacia otras personas. Pero, al menos en el caso de Kravinsky, se trata de lo opuesto. Peter Singer lo describe de esta manera:

Kravinsky es un hombre brillante: tiene un doctorado en Educación y otro en la poesía de John Milton... [Él] pone su altruismo en términos matemáticos. Citando estudios científicos que muestran el riesgo de morir como resultado de una donación de riñón en sólo uno de cada 4 000, dice que no hacer la donación significaría que su vida tendría un valor 4 000 veces mayor a la de un extraño, una valoración que encuentra totalmente injustificada.²⁷

Singer va más allá y argumenta que personas como Kravinsky —motivadas por la fría lógica y el razonamiento—, en realidad, hacen mucho más para ayudar a la gente que aquellos que están sujetos a sentimientos de empatía, una postura a la que regresaremos una y otra vez a lo largo de este libro.

Así que hay más en la bondad y la moral, que en la empatía; pensar de otra forma es definir la empatía en una forma tan amplia como extraerle todo el contenido o tener una visión seca y poco imaginativa de la psique moral. Somos seres complejos, y existen muchos caminos para el juicio y los actos morales.

Pero una respuesta razonable en este punto podría ser conceder que aunque la empatía no lo es todo en cuanto a moral se refiere, sí es lo más importante. Cuando se enfrenta la empatía versus la religión, la razón o una compasión más distante, puede resultar o que no haya conflicto alguno o, si lo hay, que la empatía deba ser la ganadora. Podrías pensar, por ejemplo, que en el debate en torno a las advertencias al que me re-

ferí, tomar partido por la empatía sea lo correcto. Y podrías cuestionar la moralidad de alguien que ayuda a otros, pero no lo hace motivado por la empatía. Algunos podrían desdeñar a Baldwin debido a que lo motivan sus creencias religiosas, mientras que otros se preguntarían si Kravinsky —quien es casi una caricatura de un utilitarista anodino— al maximizar la utilidad de los extranjeros a expensas de su esposa e hijos, sea un buen tipo después de todo.

Así pues, ¿cómo podemos poner a prueba la empatía? Una forma es ver cuáles son las consecuencias. Si la empatía hace del mundo un lugar mejor, entonces sus defensores están justificados. Pero si resultara que la práctica de la empatía hiciera de este mundo un lugar peor, que lo llevara a más sufrimiento y menos prosperidad, que generara más pena y menos felicidad, entonces habría una buena razón para buscar alternativas.

Nadie puede dudar que cuando se trata de moralidad, las consecuencias sí importan después de todo. Si alguien se llegara a preguntar

por qué deberías salvar a una niña que se está ahogando —el tipo de pregunta que, supongo, sólo un filósofo se plantearía—, una buena respuesta es que si la dejaras morir, las cosas estarían peor. Ella se perdería de todo lo bueno que tiene la vida, y habría un terrible sufrimiento para los demás. Al vadear el río y sacarla de ahí, evitarías todas esas horribles consecuencias.

Con frecuencia las consecuencias de nuestras acciones son inciertas. Como lo dijo alguna vez Yogi Berra: “Es difícil hacer predicciones, especialmente del futuro”. Por ejemplo, un joven tiene serios problemas con las drogas y es arrestado, y sus acaudalados padres pagan la fianza, o no lo hacen, y lo dejan en prisión toda la noche para que así aprenda la lección; o una mujer decide hacerse un aborto, un estudiante hace trampa en un examen que tiene que pasar para conservar su beca o un hombre abandona Wall Street para ingresar a un seminario; las consecuencias de todas estas acciones son difíciles de anticipar, así es que a menudo es difícil saber qué es lo correcto.

En otras ocasiones, uno puede estar bastante seguro de cuáles serán las consecuencias, de allí que algunas decisiones resultan fáciles de tomar. En igualdad de condiciones, es mejor salvar cientos de vidas, que sólo una; asimismo, podemos decir que violar, conducir ebrio o prender fuego a las casas está mal. Pero siempre habrá cierta incertidumbre. Cuando tratamos de hacer el bien, somos como jugadores de póquer en nuestro deseo de decidir con sabiduría frente a factores que están fuera de nuestro control. En la versión Texas Hold'em del póquer, un par de ases es la mejor manera de empezar una mano, así que cuando tienes un AA y alguien va con su resto, tú deberías igualar, pero algunas veces perderás porque no puedes predecir cómo saldrán las otras cartas —en realidad, aun con una mano al azar, los ases perderán 15% de las veces—. Sin embargo, aun si estás perdiendo, igualar era la elección correcta. El mal resultado sólo significa que no tuviste suerte.

De igual manera, si salvas a la niña que se ahoga y resulta que al crecer se convierte en una

dictadora genocida y destruye el mundo —lo que en póquer se llamaría un *bad beat*—, es un resultado desafortunado, pero aun así, la elección era la correcta. La primera vez que pensé en este ejemplo se suponía que se trataba de una hipótesis tonta que se plantea en los seminarios de filosofía, pero en una ocasión un estudiante de posgrado me habló acerca de un artículo que describía lo que sucedió en Passau, Alemania, en el invierno de 1894, cuando un niño de cuatro años que jugaba a “las traes”,²⁸ cayó en las aguas congeladas del río y fue rescatado por un sacerdote de la localidad llamado Johann Kuehberger —“un valiente camarada”, así lo describió el periódico local—.²⁹ De acuerdo con algunas fuentes, el niño era Adolf Hitler.

En general, entonces, una manera de tratar de ser bueno y de hacer el bien es poner atención a las consecuencias de nuestras acciones. A esta forma de pensar acerca del bien y el mal se le llama consecuencialismo, concepto defendido por Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick y en tiempos más recientes por filóso-

fos contemporáneos como Peter Singer y Shelly Kegan. Estos filósofos están en desacuerdo en detalles cruciales, pero comparten el punto de vista de que maximizar los buenos resultados es, fundamentalmente, de lo que trata la moralidad.

Ahora bien, no todos son consecuencialistas. Algunos optan por la perspectiva desde la cual debemos pensar en cómo actuar en relación con ciertos principios, sin mencionar las consecuencias. Por ejemplo, el famoso argumento de Immanuel Kant acerca de que mentir es malo sin importar los resultados. Otros podrán decir lo mismo sobre la tortura; sin importar en qué escenario —como una bomba de tiempo— uno pudiera pensar, sin importar cuántas vidas se podrían salvar, por ejemplo, clavándole agujas debajo de las uñas a algún prisionero, aun así, la tortura está mal y nunca debemos practicarla.

Es verdad que en nuestra vida cotidiana la idea que tenemos sobre si una acción está bien o mal se relaciona con algo más allá de las consecuencias. Hay una diferencia moral obvia entre matar a alguien a propósito o hacerlo a causa de

un accidente inevitable (por ejemplo, si pierdes el control de tu auto en un camino cubierto de hielo), aunque claro está que la persona muere de cualquier forma. Y hay muchos casos en los que la lógica del consecuencialismo lleva a respuestas que chocan contra intuiciones morales sinceras. Más tarde hablaremos de algunos de estos casos relacionados con nuestras obligaciones hacia los amigos y la familia.

Hay mucho que decir acerca de estas cuestiones, pero sólo hablaré de dos aquí. Primero, la brecha entre el consecuencialismo y las perspectivas morales principalistas podría resultar no tan amplia como parecería en un inicio.³⁰ Muchos principios en apariencia abstractos y no consecuencialistas pueden justificarse, en efecto, en términos consecuencialistas; se pueden considerar como reglas útiles que para nosotros es mejor aplicar de manera absoluta, aunque algunas veces empeoran las cosas. Piensa, por ejemplo, en una regla como “siempre detenerse con la luz roja”. En cierto sentido esta regla no es muy consecuencialista; cuando el camino está

libre y necesitas llegar a casa a tiempo, es mejor si, en general, sigues manejando sin detenerte en el alto. Pero aun así, para una sociedad tiene sentido hacer cumplir una norma absoluta, antes que confiar en que los individuos la comprendan por ellos mismos. Los beneficios de que las personas no cometan errores tontos tienen mayor peso que los costos del tiempo perdido en las intersecciones. Tal vez deberíamos pensar en “no torturar” de la misma forma. Incluso en casos en los que se podría justificar la tortura, estamos mejor con su total prohibición.

Segundo, a pesar de los principios morales abstractos que hay, nadie puede negar que las consecuencias *también* importan. Si Immanuel Kant tuviera que decidir si lastimar a alguien ligeramente o matarlo, bien pudiera quejarse de que ambas acciones están mal, pero supongo que estaría de acuerdo en que la segunda es peor. (Si no, tanto peor para Kant.)

Por lo tanto, ¿cuáles *son* las consecuencias de la empatía? ¿De verdad hace del mundo un lugar mejor?

Al parecer, la respuesta es sí. Después de todo, la empatía hace que las personas consideren el dolor de los demás como si fuera el propio, lo que las motiva a actuar para terminar con ese dolor. Veo a un joven que es intimidado y al principio pudiera estar tentado a unirme a sus abusadores, lejos del sadismo, el aburrimiento o el deseo de dominar o ser popular, pero entonces siento empatía por él —siento su dolor, siento cómo se siente ser abusado—, así que no voy a contribuir a su sufrimiento. Quizá, incluso saldría en su defensa. La empatía es como un reflector que dirige la atención y ayuda donde es necesaria.

Pero los reflectores tienen un enfoque limitado y éste es uno de los problemas con la empatía. No funciona en un mundo en donde hay tanta gente necesitada y en donde las consecuencias de nuestras acciones son difusas, a menudo de efecto retardado y difíciles de calcular; un mundo en el cual el acto de ayudar a una persona en el aquí y el ahora puede llevar a un mayor sufrimiento en el futuro.

Además, los reflectores sólo iluminan hacia donde apuntan, por lo que la empatía refleja nuestros prejuicios. Aunque, desde el punto de vista de nuestro intelecto podamos creer que el sufrimiento de nuestro vecino es igual de terrible que el de alguna persona en otro país, es mucho más fácil sentir empatía por aquellos que tenemos cerca de nosotros, los que son similares a nosotros, a quienes vemos más atractivos, vulnerables o menos escalofriantes. Intelectualmente, una persona estadounidense de raza blanca entiende que una persona negra importa tanto como una de su raza, pero —por lo general— él o ella sentirán más empatía por los problemas de los últimos que por los de los primeros. En este sentido, la empatía distorsiona nuestros juicios morales prácticamente de la misma manera que los prejuicios.

La empatía también está limitada por el hecho de que se enfoca en individuos específicos. Su naturaleza como reflector nos vuelve incompetentes para el cálculo aritmético y miopes: no resuenan adecuadamente los efectos de

nuestras acciones sobre grupos de personas, y es insensible a los datos estadísticos, así como a los estimados de costo-beneficio.

Para ver este punto débil, consideren el ejemplo que planteé en el prólogo: los asesinatos de 20 niños y seis adultos en la escuela primaria Sandy Hook en Newtown, Connecticut, en 2012. ¿Por qué razón este hecho provocó una reacción tan poderosa? Se trató de un tiroteo masivo, y en los últimos 30 años en Estados Unidos, ésta ha sido la causa de miles de muertes. Es trágico, pero el total de víctimas por tiroteos masivos es equivalente a cerca de una décima parte del 1% de los homicidios en Estados Unidos, un fiasco estadístico.³¹ (Es decir, si pudieras agitar tu varita mágica y terminar con todos los tiroteos masivos para siempre, nadie que estuviera viendo la tasa total de homicidios se daría cuenta.) En realidad, en el mismo año del tiroteo en Sandy Hook, hubo más niños asesinados tan sólo en una ciudad de Estados Unidos (Chicago), que los que murieron en Newtown, y hasta ahora no había pensado nunca en los niños que fueron

asesinados en Chicago, y es probable que no vaya a pensar en eso otra vez... mientras que mi mente vuelve a Newtown con frecuencia. ¿Por qué?

En parte se debe a que el suceso de Sandy Hook fue un acontecimiento único. Mientras que los asesinatos en Chicago son parte de la vida cotidiana en la ciudad. Estamos hechos de tal manera que los sucesos nuevos e inusuales captan nuestra atención y detonan nuestras respuestas emocionales.

Pero también en gran parte se debe a que es fácil para gente como yo sentir empatía con los niños, maestros y padres de Newtown: son mucho más parecidas a las personas que conozco y amo. En cambio, con los niños negros de Chicago no la siento tanto.

La respuesta de la gente ante la masacre de Newtown también refleja los límites de la empatía. La ciudad se vio inundada con tantos donativos que aumentaron su agobio;³² tuvieron que reclutar a cientos de voluntarios para almacenar los regalos y juguetes enviados a la ciudad, los

cuales continuaron llegando a pesar de las súplicas de las autoridades de Newtown para que la gente dejara de hacerlo. Una enorme bodega se atestó de tantos muñecos de felpa, que los ciudadanos no sabían qué hacer con ellos, y millones de dólares fluyeron para esta comunidad relativamente acaudalada. Se escenificó una comedia de humor negro con gente de comunidades mucho más pobres enviando dinero a personas mucho más ricas, influenciados por la comezón persistente de la preocupación empática.

Ahora bien, una reacción razonable a todo esto es que no se debe culpar a la empatía por este tipo de respuesta desproporcionada e irracional; el problema real es que no tenemos la suficiente empatía por otras personas. Sí debemos sentir empatía por los niños y sus familias en Newtown, pero *también* deberíamos sentirla por los niños y sus familias en Chicago. Y ya que estamos en éstas, deberíamos sentir empatía por millones de personas alrededor del mundo, en Bangladesh, Pionyang y en Sudán. Deberíamos sentir empatía por los ancianos que no tienen

qué comer, las víctimas de las persecuciones religiosas, los pobres que no tienen acceso a un servicio de salud, los ricos que sufren de angustia existencial, las víctimas de violación, los condenados falsamente de violación...

Sin embargo, no podemos. Racionalmente, podemos valorar las vidas de todos ellos; podemos darles su importancia al tomar decisiones. Pero lo que no podemos hacer es sentir empatía por todos ellos. De hecho, no se puede sentir empatía por más de una persona al mismo tiempo. O inténtalo; piensa en un conocido que está pasando por un mal momento y trata de sentir lo que ella o él está sintiendo; siente su dolor. Ahora, al mismo tiempo, haz lo mismo con alguien más que se encuentre en una situación difícil, con diferentes sentimientos y experiencias. ¿Puedes sentir empatía por los dos? Si la respuesta es sí, qué bueno, felicidades. Ahora añade a una tercera persona. Ahora inténtalo con diez. Y con cien, mil, un millón. Hace varios años, Annie Dillard se burló de la misma idea: "Hay 1 198 500 000 personas vivas en este momento en

China. Para darse una idea de lo que esto significa, simplemente tómate a ti mismo —con toda tu singularidad, importancia, complejidad y amor— y multiplícalo por 1 198 500 000. ¿Lo ves? ¡No hay manera!”³³

Si Dios existe, quizá Él pueda sentir a la vez el dolor y placer de cada ser consciente. Pero para el resto de los mortales, la empatía es realmente un reflector; su enfoque es limitado, alumbra con más intensidad sobre aquellas personas a las que amamos y se oscurece cuando se trata de personas extrañas a nosotros, diferentes o que nos dan miedo.

Sería lo suficientemente malo si la empatía se quedara muda cuando se enfrentara a problemas que surgieran en gran número, pero en realidad es mucho peor; puede inclinarnos hacia una persona sobre muchas. Esta perversa moral matemática es parte de la razón por la que los gobiernos y las personas se preocupan más por una niñita atrapada en un pozo, que por problemas que podrían afectar a millones o miles de millones de personas. Es por ello que la indignación por el

dolor de algunos pocos puede llevar a realizar acciones como la guerra, con consecuencias terribles para muchos más.

La empatía es particularmente insensible a las consecuencias que se aplican de forma estadística, más que a individuos en particular. Imaginen el caso de Rebecca Smith, una adorable niña de ocho años que ha enfermado gravemente a causa de una vacuna defectuosa. Si la vieran sufriendo y la escucharan a ella y a su familia, la empatía fluiría de inmediato y, entonces, querrían actuar. Pero supongamos que suspender el programa de vacunación causaría —digamos— que una docena de niños desconocidos murieran. Aquí tu empatía permanecería muda —¿cómo podrían sentir empatía por una abstracción estadística?—. En caso de que ustedes pudieran entender que es mejor que una niña en particular muera, en lugar de que lo hagan un número desconocido e impreciso de niños, entonces estarían usando otras capacidades, y no la empatía.

O consideren, por ejemplo, a Willie Horton. En 1987 Horton —un asesino convicto— fue liberado

mediante el programa de libertad anticipada del Centro Correccional del Noreste en Massachusetts, y al salir de prisión, violó a una mujer después de atacar y atar a su novio. El programa fue visto entonces como un error vergonzoso del gobernador Michael Dukakis y fue usado en su contra por sus oponentes durante la campaña presidencial.

Aunque es posible que este programa haya reducido la probabilidad de que ocurran dichos incidentes.³⁴ Un reporte en ese tiempo encontró que la tasa de reincidencia en Massachusetts había bajado durante los 15 años posteriores a la implementación del programa; asimismo, los convictos a los que se les había otorgado la libertad anticipada eran menos propensos a cometer un crimen, que aquellos que no la habían recibido. Una vez considerados todos los factores, entonces, el mundo estaba mucho mejor —disminuyeron los homicidios y las violaciones— cuando el programa estuvo en vigor. Pero reaccionamos de manera empática con las víctimas de los crímenes de Horton, mientras que nuestra empatía

permanece en silencio cuando se trata de aquellas personas que no fueron violadas, abusadas o asesinadas como resultado de este programa.

Los problemas van más allá de la política. Argumentaré que lo que realmente importa en lo que se refiere a la bondad en nuestras interacciones cotidianas no es la empatía, sino capacidades como el autocontrol, la inteligencia y una mayor difusión de la compasión. En verdad, aquellas personas que tienen un nivel alto de empatía pueden involucrarse demasiado en el dolor de los otros. Si asumes el dolor de los demás, entonces estás menos capacitado para ayudarlos a largo plazo, pues alcanzar metas que requieran más tiempo, con frecuencia, implica causar dolor en el futuro inmediato. A menudo, un buen padre, por ejemplo, al tratar que su hijo haga algo o deje de hacerlo, puede producirle infelicidad en ese momento, pero a la larga resultará mejor para él o ella: haz la tarea, come tus vegetales, ve a la cama temprano, quédate quieto para tu vacuna, ve al dentista... Hacer que los niños sufran por su propio bien de manera tem-

poral es posible gracias el amor, la inteligencia y la compasión; pero de nuevo, pueden estar impedidos por la empatía.

Me he estado enfocando en la empatía en el mismo sentido que Adam Smith, es decir, sentir lo que otros sienten y, en particular, sentir su dolor. He argumentado —me explayaré en esto a lo largo del libro con más ejemplos y muchos más datos— que esta clase de empatía es prejuiciosa y estrecha de miras; te motiva a concentrarte en ciertas personas, a expensas de otras, y te vuelve incompetente para el cálculo aritmético, ya que distorsiona nuestro sentido de moralidad y nuestras decisiones políticas de manera que, en lugar de causar alivio, provocan sufrimiento.

Pero existe otro sentido de la empatía o —para decirlo de otra forma— una faceta distinta de la empatía; existe la capacidad de comprender lo que ocurre en las cabezas de otras personas, saber qué los motiva, qué les causa felicidad y dolor, qué consideran humillante o enaltecido. No estamos hablando sobre que yo sienta

tu dolor, sino más bien que yo entienda que estás sintiendo dolor sin que necesariamente tenga que experimentarlo. ¿También estoy en contra de este tipo de “empatía cognitiva”?

No podría estarlo. Si ustedes ven la moralidad en función de las consecuencias de nuestras acciones —y todo el mundo la ve de esta manera, al menos en parte—, se deduce entonces que para ser un buen agente moral se necesita entender cómo funcionan las personas. ¿Cómo podrías hacer felices a las personas si no tienes la menor idea de qué las hace felices? ¿Cómo podrías evitar lastimarlas si no sabes qué les causa dolor? Quizá tus intenciones sean honestas, pero si no tienes alguna idea de cómo funcionan las mentes de los demás, tus acciones tendrán, en el mejor de los casos, consecuencias aleatorias.

Si un estudiante tiene bajo rendimiento escolar y yo me reúno con él para hacerle ver su bajo desempeño, es de esperarse que al menos le hable de manera amable, de tal suerte que no lo preocupe demasiado y lo avergüence. Si le compro un regalo a mi sobrina, no se tiene que ser un

filósofo moral para saber que debo regalarle algo que ella quiera, no algo que a mí me guste. Para lograr una diferencia positiva, necesitas tener algo de comprensión de lo que sucede en la mente de los demás.

Esta clase de entendimiento es también esencial a nivel político. Ha habido mucho debate sobre si, por ejemplo, los jueces deberían ser elegidos, en parte, por su capacidad para sentir empatía. Sorprendentemente, quizá, pienso que la respuesta es sí —siempre y cuando si por *empatía* queremos decir “empatía cognitiva”—. En este punto estoy de acuerdo con Thomas Colby, quien señala que muchas decisiones legales generan juicios sobre si algo es cruel, oneroso o forzado,³⁵ y para estas cuestiones necesitas tener cierta idea de cómo trabaja la mente de las personas.

Colby habla de un caso en el que se plantea si el derecho a la Cuarta Enmienda de una niña de 13 años fue violado por las autoridades de la escuela, quienes la hicieron desnudarse porque sospechaban que llevaba drogas a la escuela. De

acuerdo con las normas disciplinarias, este registro no debería ser “excesivamente invasivo”, y Colby señala que juzgar si es así o no implica, en parte, comprender la situación desde el punto de vista de una niña de 13 años. Los jueces necesitan empatía cognitiva.

Pero este entendimiento de la mente del otro resulta una herramienta amoral y útil para llevar a cabo las metas que te has propuesto. Los psicólogos y padres exitosos tienen mucha empatía cognitiva, pero también la tienen los estafadores, seductores y torturadores. O tomen como ejemplo a los acosadores;³⁶ existe un estereotipo de los acosadores como incompetentes sociales que desquitan su frustración con los demás. Pero en realidad, cuando se trata de comprender a los demás, los acosadores podrían ser mejores que el promedio de las personas —más astutos para comprender qué motiva a la gente—. Esto explica por qué son tan buenos acosadores. ¿Qué sucede con las personas con poca inteligencia social y poca “empatía cognitiva”? Son con frecuencia las *víctimas* de los acosadores.

Finalizaré con un clásico ejemplo del poder de la empatía cognitiva tomado de 1984 de George Orwell; no se trata del protagonista Winston Smith, sino de O'Brien, quien engaña a Winston haciéndole creer que es su amigo, pero más tarde se revela como un agente de la Policía del Pensamiento y termina convirtiéndose en su torturador.

El retrato que hace de O'Brien es fascinante; él es un monstruo en muchas formas —Orwell hace de él un defensor del régimen más cruel jamás imaginado—, pero es una persona de fácil trato con los demás: afable, accesible y excelente para anticipar lo que los demás pensarán y harán. Cuando a Winston lo torturan con choques eléctricos, él siente como si su columna fuera a quebrarse: “ ‘Sientes miedo’, dijo O'Brien, al ver su cara, ‘que en cualquier momento algo se romperá. Tu principal temor es que será tu espina dorsal. Tienes una imagen vívida en tu cabeza de las vértebras quebrándose y cómo el fluido espinal gotea de ellas. ¿Eso es lo que estás pensando, Winston, o no?’ ”

Más adelante O'Brien dice: "¿Recuerdas cuando escribías en tu diario... cuando no importaba si yo era amigo o enemigo, ya que al menos era una persona que te comprendía y con quien podías hablar? Tenías razón, disfruto hablar contigo. Tu mente me atrae. Me recuerda a la mía, excepto que tú estás loco".³⁷

Una y otra vez, Winston formula un pensamiento y O'Brien hace comentarios al respecto, como si leyera su mente. Finalmente, O'Brien utiliza el mayor miedo de Winston —algo que él nunca le había contado a O'Brien, algo que quizá nunca se había dicho a sí mismo— para destruirlo. Así se ve la empatía cognitiva en las manos equivocadas.

La empatía cognitiva es una herramienta útil —necesaria para aquel que desea ser una buena persona—, pero moralmente es neutral. Creo que la capacidad para sentir empatía emocional —a la que filósofos como Adam Smith y David Hume llaman "simpatía", a menudo simplemente "empatía", y que es defendida por académicos, teólo-

gos, educadores y políticos— es en realidad moralmente corrosiva. Si tienes problemas para tomar una decisión moral e intentas sentir el dolor o placer de alguien, deberías dejar de hacerlo. Este involucramiento empático puede proporcionarte algo de satisfacción, pero no es la manera para mejorar las cosas, y puede llevarte a tomar malas decisiones y a malos resultados. Es mucho mejor usar el razonamiento y hacer un análisis costo-beneficio, con base en una bondad y compasión más distanciada.

En los siguientes capítulos desarrollaré y delimitaré esta posición. Retomaremos esta idea para explorar la política global y nos concentraremos en las relaciones íntimas; abordaremos las causas de la guerra y la naturaleza de la maldad. Y aunque algunas veces reconoceré los beneficios de la empatía, el veredicto es que, teniendo en cuenta todos los factores, estamos mucho mejor sin ella.

Hay algunos argumentos muy razonables en contra de este punto de vista, muchos de los cuales pudieron haberse presentado en el análisis

sis anterior, y quiero presentar estas objeciones desde el principio y dar respuestas rápidas; me extenderé en la mayoría de ellas en el resto del libro.

La primera respuesta nos lleva a la cuestión terminológica que planteé en el prólogo:

Dices que estás contra la empatía, pero la empatía en realidad significa bondad, interés, compasión, amor, moralidad, etc. De lo que estás hablando en realidad —tratar de sentir lo que siente el otro— no es sobre la empatía; es algo diferente.

Odio las discusiones terminológicas —nada importante reside en las palabras específicas que usamos mientras nos comprendamos el uno con el otro—. Tengo una noción concreta de la empatía en mente, pero si quieres reservar el término para otra cosa, no hay nada malo en ello, y si cuando hablas de empatía te refieres a algo como moralidad, entonces no estoy en contra de ella.

Pero no escogí la palabra al azar. La palabra en inglés *empathy* es realmente la mejor manera

para referirse a este reflejo de los sentimientos de los demás. Es mejor que *sympathy* (en su uso actual) y que *pity* (piedad, compasión). Esas palabras son sólo negativas; si estás extremadamente feliz y como resultado yo me siento igual, puede decirse que soy empático contigo, pero si digo que siento pena o compasión por ti, sonaría raro. Además, palabras como *sympathy* (compasión) y *pity* (pena) se refieren a tu reacción a los sentimientos de los demás, no a su reflejo. Si te sientes mal por alguien que está aburrido, eso es solidaridad, pero si te sientes tú también aburrido, entonces es empatía. Si te sientes mal por alguien que siente dolor, es compasión, pero si sientes su dolor, empatía.

Los psicólogos han acuñado la expresión “contagio emocional” para situaciones en las que los sentimientos de una persona se infiltran en otra, como cuando ves a alguien llorar y eso te hace sentir triste o cuando alguien ríe y te contagia su risa. Pero mientras que esto tiene que ver con la empatía, no es exactamente lo mismo. Después de todo, puedes sentir empatía cuando

imaginas la difícil situación en la que se encuentra alguien más, aun y cuando no estén involucradas emociones en el aquí y el ahora; asimismo, puedes sentir empatía al deducir las emociones del otro, aunque no las expresen.

Por último, la empatía está relacionada con la *compasión* y el *interés*, y en algunas ocasiones las palabras son utilizadas como sinónimos. Pero la compasión y el interés son más difusos que la empatía. Digamos que resulta extraño hablar sobre tener empatía por las millones de víctimas de la malaria, pero es perfectamente normal decir que te preocupas y sientes compasión por ellos. Asimismo, la preocupación y compasión no necesitan reflejar los sentimientos de los demás. Si alguien trabaja ayudando a las víctimas de la tortura y además lo hace con toda su energía y entusiasmo, no es correcto decir que mientras lo hace siente empatía por ellas. Es mejor decir que siente compasión por ellas.

De cualquier forma, sin importar cómo lo digas, veremos que hay mucha gente que de verdad cree que la moralidad está basada en la em-

patía en el sentido que estoy analizando aquí: personas que hablan de la importancia de ponerse en los zapatos del otro, sentir su dolor, etc. Yo solía ser uno de ellos.

La mayoría de las personas empáticas son más amables, solidarias y con altos valores morales. Esto prueba que la empatía es una fuerza para hacer el bien.

Muchos están convencidos de esto. Después de todo, llamar a alguien “empático” es un cumplido, lo que coloca a la empatía en un nivel cercano a ser inteligente y tener un buen sentido del humor. Es algo bueno para poner en tu perfil de un sitio de citas en línea.

Sin embargo, esta afirmación de que existe una relación entre la empatía y ciertos buenos atributos es empírica, algo que se puede probar a partir de métodos psicológicos estándar. Por ejemplo, puedes medir el nivel de empatía de una persona y luego observar si una gran empatía pronostica buenas conductas como ayudar a los demás.

Ahora bien, esto es más fácil de decir que de hacer. Es difícil medir con exactitud qué tan empática es una persona. Aunque se han hecho varios intentos, los cuales demostraron que la relación entre la empatía y el bien es débil. De hecho, veremos evidencia de que una gran empatía por el sufrimiento de los demás puede paralizar a las personas, llevarlas a tomar decisiones sesgadas y a menudo provocan una crueldad irracional.

Las personas sin empatía son psicópatas, y son las peores personas en el mundo. Así que sí necesitas la empatía.

Los psicópatas tienden a ser personas horribles, y también es verdad que, en test estandarizados, han demostrado carecer de la capacidad para sentir empatía, o por lo menos, están menos dispuestos a manifestarla. Si resulta que al primer hecho le sigue el segundo —que lo más repugnante asociado a la psicopatía se debe a un déficit de empatía—, sería un excelente supuesto sobre la importancia de la empatía.

Pero esto también se puede probar en un laboratorio, y resulta que no hay sustento. Como veremos, los problemas con los psicópatas podrían relacionarse más con la falta de autocontrol y una naturaleza maliciosa, que con la empatía, y hay muy poca evidencia de la conexión entre poca empatía y ser agresivo o cruel con los demás.

Es posible que haya aspectos de la moralidad que en el fondo no impliquen la empatía, pero ésta se encuentra en el centro de la moralidad. Sin ella, no hay justicia, equidad, ni compasión.

Si lo que se afirma es: debes ser empático para hacer el bien, resulta fácil ver que esto es un error. Piensa en tus juicios acerca de tirar basura por la ventanilla del auto, no pagar impuestos, pintar grafitis racistas en un edificio o acciones similares con consecuencias difusas. Puedes darte cuenta de que estas acciones están mal sin tener que sentir empatía por alguna persona, sea real o imaginaria. O piensa en salvar a la niña que se está ahogando o donar a la caridad; la

empatía podría estar involucrada, pero claramente no es necesaria.

Está bien —admite el crítico—, quizá sea posible hacer el bien sin necesidad de la empatía. Pero tal vez no puedas interesarte realmente por las personas —no puedas sentir compasión o interés— sin la empatía. Los psicólogos y neurocientíficos con frecuencia hacen afirmaciones como, por ejemplo, “somos incapaces de sentir compasión sin sentir primero empatía emocional”,³⁸ o “la empatía afectiva es un precursor de la compasión”.³⁹

Pero, de nuevo, es fácil reconocer que esto es un error a partir de ejemplos de la vida cotidiana: una niña llora porque le tiene miedo a un perro que ladra; podría acercarme rápidamente para cargarla y calmarla, y podría estar realmente preocupado por ella, pero aquí no hay empatía. No siento su miedo, ni siquiera un poco.

Asimismo, está toda la evidencia de laboratorio. Más adelante veremos la investigación de Tania Singer y sus colegas en la que muestran que la empatía por otra persona es algo muy dis-

tinto a sentir compasión por esa persona —diferente en su base cerebral y, más importante aún, en sus efectos—. Aprenderemos acerca de la investigación del efecto de la meditación *mindfulness* que sugiere que el incremento en la bondad que resulta de esta práctica se debe, en parte, a que la meditación ayuda a contener, no a expandir, la empatía.

¿Pero acaso no necesitas un empujón emocional de algún tipo que te motive a ser una buena persona? La fría razón no es suficiente.

“La razón —dijo David Hume— es la esclava de las pasiones.”⁴⁰ La buena deliberación moral implica valorar unas cosas sobre otras, y la buena acción moral conlleva un jalón de orejas motivacional. Incluso si uno sabe qué es lo mejor, se debe estar motivado para hacerlo.

Estoy convencido de esto, nunca he escuchado un buen argumento en contra. Pero considero que es un error verlo como un argumento a favor de la empatía. Las “pasiones” de las que habla Hume pueden referirse a muchas cosas: ira,

vergüenza, culpa o, pensando positivamente, una compasión más difusa, bondad y amor. Puedes estar motivado a ayudar a los demás sin sentir empatía.

Adam Smith —quien fue amigo cercano de Hume—, el gran estudioso de los sentimientos morales, estaba consciente de este concepto. Al respecto, se pregunta qué es lo que nos motiva a ignorar nuestras razones egoístas y acudir en ayuda de los demás. Él piensa en la empatía, pero luego la rechaza por considerarla demasiado endeble: “no es esa débil chispa de benevolencia que la Naturaleza ha encendido en el corazón humano”.⁴¹ En lugar de esto, insiste en una mezcla entre premeditada deliberación y deseo de hacer lo correcto.

La empatía se puede usar para hacer el bien. Ha habido ocasiones en las que la expansión de empatía nos ha llevado a cambios positivos. Cada revolución moral, desde la lucha contra la esclavitud hasta por los derechos de los homosexuales, ha utilizado a la empatía como una chispa; asimismo,

es usada también en los actos de bondad de todos los días.

También estoy de acuerdo con esto. La empatía se puede utilizar para respaldar juicios y acciones que, cuando los razonamos fríamente, son moralmente virtuosos. Si lo correcto es dar de comer a un niño sin hogar, entonces la empatía por el sufrimiento del niño puede ser la motivación para este donativo. Si lo correcto es ampliar nuestra brújula moral para incluir a miembros de grupos que alguna vez fueron marginados, la empatía por esos grupos puede hacer que se integren. Si lo correcto es ir a la guerra en contra de otra nación, la empatía por las víctimas de las atrocidades cometidas en esa nación puede motivar el tipo correcto de ofensiva. La empatía es utilizada como una herramienta por organizaciones caritativas, grupos religiosos, partidos políticos y gobiernos; en la medida en que aquellos que estimulan esta empatía tengan las metas morales correctas, puede ser una fuerza valiosa. A pesar de que considero que la empatía es una mala guía para el juicio moral, no dudo que

puede ser usada estratégicamente para motivar a las personas a realizar buenas acciones.

Tengo un ejemplo personal sobre esto. Cuando era estudiante de posgrado, leí un artículo de Peter Singer en el que dice que los ciudadanos de naciones prósperas deberían donar dinero para ayudar a los de verdad necesitados.⁴² Singer sostenía que gastar nuestro dinero en lujos como ropa elegante y comidas caras no es tan diferente como ver a una niñita ahogándose en un lago poco profundo y no hacer nada porque no quieres arruinar tus zapatos caros, metiéndote al agua para salvarla. Este argumento me conmovió; por lo que les planteaba esta analogía a mis amigos a menudo cuando nos encontrábamos en bares y restaurantes, y de pronto se me ocurrió que estábamos involucrados en el equivalente moral de matar a niños.

Finalmente, un desesperado estudiante de filosofía me preguntó cuánto de mi propio dinero donaba a los pobres. Avergonzado, le dije la verdad: nada. Esto me remordió la conciencia, por lo que días más tarde envié una postal (esto fue

antes de la web) a una agencia de ayuda internacional, preguntando cómo podía ayudar a su causa.

Recuerdo que abrí el paquete que me enviaron, esperando ver la información acerca de lo que hacían —estadísticas, gráficas y demás—, pero eran mucho más listos que eso: me enviaron a un niño; una pequeña fotografía, forrada en plástico, de un pequeño de Indonesia. No guardé la carta que me enviaron, pero recuerdo que decía algo como esto: “Sabemos que no te has comprometido a ayudar a nuestra organización. Pero si lo haces, ésta es la vida que salvarás”.

No estoy seguro si el sentimiento que esto me provocó fue empatía, pero sin duda alguna fue una apelación sentimental dirigida a mi corazón, no a mi cabeza. Y funcionó: han pasado muchos años y todavía seguimos enviando dinero a la familia de ese niño.

Así que, evidentemente, esta clase de sentimientos puede motivar buenas conductas; en algunos casos, una muy buena conducta. En su libro más reciente, *Strangers Drowning*, Larissa

MacFarquhar habla acerca de la vida de los hacedores del bien o “santos morales”: se trata de personas que dedican su vida a los demás; saben que existe un sufrimiento inmenso en el mundo, y a diferencia de los demás, no pueden mirar hacia otro lado; ellos están motivados a ayudar. Algunos de estos individuos que describe son conscientes y racionales, como Zell Kravinsky. También habla acerca de Aaron Pitkin, quien también leyó un artículo de Singer y su vida se transformó de manera mucho más radical que la mía: “Nadie compraría un refresco si al lado de la expendedora se encontrara un niño hambriento, pensó; bueno, para él ahora había un niño hambriento parado junto a la máquina expendedora”.⁴³

Sin embargo, los otros perfiles que MacFarquhar describe corresponden a personas sensibles, quienes están emocionalmente motivadas por el sufrimiento de los demás. Esta sensibilidad las hace sentir con frecuencia miserables, pero también las puede impulsar a hacer la dife-

rencia en una forma en que la mayoría de nosotros nunca hubiera siquiera considerado.

O piensen en un estudio reciente de Abigail Marsh y sus colegas acerca de personas que decidieron donar sus riñones a extraños.⁴⁴ Siendo esto congruente con mi razonamiento, estos altruistas excepcionales no obtuvieron un resultado más alto en las pruebas de empatía que las personas promedio, pero son diferentes de otra forma. Los investigadores estaban interesados en la amígdala cerebral —una zona del cerebro que está relacionada, entre otras cosas, con las respuestas emocionales—. En estudios anteriores, descubrieron que los psicópatas tenían una amígdala más pequeña que lo normal, así como una respuesta menor cuando les mostraban fotografías de personas que parecían asustadas; entonces supusieron que los hacedores del bien tendrían una amígdala cerebral más grande de lo normal, y una respuesta mayor a los rostros con miedo. Y eso fue exactamente lo que encontraron.

¿Qué significa esto? Una posibilidad es que estas diferencias en la anatomía del cerebro y la respuesta cerebral son la consecuencia de la clase de persona que eres —una disposición a la crueldad y explotación te hará insensible al miedo de los demás; en cambio, una vida llena de bondad y preocupación por los otros te hará sensible hacia ellos—. O quizá estas diferencias neuronales son causas, no consecuencias, y la sensibilidad precoz hacia el sufrimiento de los otros, la cual —desde luego— está relacionada con la empatía, podría influir en la clase de persona en la que te convertirás.

Se podría escribir un libro en el que se haga un recuento de las cosas buenas que surgen a partir de la empatía, pero es un argumento limitado en su defensa. Hay efectos positivos en casi todos los sentimientos fuertes. No sólo la empatía; también la ira, el miedo, el deseo de venganza y el fervor religioso pueden motivar buenas causas.

Por ejemplo, el racismo. Es fácil pensar en supuestos en los que los peores prejuicios raciales

son aprovechados para un buen fin. Tales prejuicios pueden motivar preocupación por alguien que realmente lo merece, incitar al voto por un político que en verdad es mejor que la alternativa, entusiasmo por una guerra cuando ésta se justifica, etc. Pero ésa no es una razón suficiente para justificar el racismo. Se tendría que probar que lo bueno del racismo pesa más que lo malo y que estaríamos mejor valiéndonos de éste para motivar una buena acción, que con alternativas como la compasión o la equidad y la justicia.

Lo mismo aplica para la empatía. Con frecuencia estamos prontos a señalar lo bueno de la empatía, pero nos cegamos en lo referente a sus costos. Creo que esto se debe en parte a una tendencia natural a ver la empatía como la reafirmación de nuestras razones y creencias predilectas. Es decir, con frecuencia la gente piensa que actos de amabilidad o justicia (ayuda útil, guerras justas, castigos convenientes) tienen su origen en sentimientos empáticos, mientras que ven a aquellos que son inútiles y crueles (asistencia fallida, guerras injustas, castigos brutales)

como consecuencia de tener otras o menos fuentes empáticas. Pero ésta es una ilusión.

Nuestros prejuicios aparecen cuando pensamos en el poder de la ficción para fomentar nuestra empatía. Muchos, me incluyo, hemos argumentado que novelas como *La cabaña del tío Tom* y *La casa desolada* motivaron un significativo cambio social, pues alentaron a sus lectores a sentir el dolor de personajes ficticios. Pero se nos olvida que otras novelas nos empujaron en diferentes direcciones. Joshua Landy da algunos ejemplos:

Por cada *Cabaña del tío Tom*, hay un *Nacimiento de una nación*. Para cada *Casa desolada*, hay una *Rebelión de Atlas*. Por cada *Color púrpura*, hay obras como *Los diarios de Turner*, la novela que el supremacista blanco Timothy McVeigh dejó en su camioneta cuando se dirigía a poner una bomba en el edificio de Oklahoma. Cada una de estas obras de ficción juega con la empatía del lector: no sólo autores de gran altura como Dickens, quien nos conmueve con la pequeña Dorrit, sino autores del género *western*, los cuales presentan a los colonizadores como pobres víctimas indefensas de los vio-

lentos y salvajes nativos americanos, o Ayn Rand, cuyos resplandecientes “creadores de empleos” son constantemente molestados por los fastidiosos parásitos que simplemente hacían el trabajo real, etcétera.⁴⁵

Ahora bien, podríamos estar de acuerdo en que la empatía en su conjunto es poco confiable, a pesar de que se diga que deberíamos explotarla para buenas causas. Tengo algo de simpatía por esta postura, pero me preocupa la analogía acerca del racismo. Hay una buena razón para objetar la apelación al racismo, aun cuando sea por una causa justa, ya que lo negativo de fomentar esta forma de pensar podría superar lo que de bueno pudiera tener en casos específicos. Siento lo mismo por la empatía y me inclino a pensar que deberíamos aspirar a un mundo en el que un político que apelara a la empatía de cualquiera pudiera ser visto de la misma manera que alguien que recurriera a los prejuicios raciales.

No se trata de si la empatía —o cualquier emoción, hablando en general— es la mejor alter-

nativa. Al respecto, Landy defiende una alternativa que pienso es preferible en muchos aspectos:

La buena noticia es que hay otras formas para cambiar la opinión de la gente. Podemos, por ejemplo, usar la verdad. Ya sé, ha pasado de moda. Pero consideren el documental *Una verdad incómoda*, de Al Gore, acerca del cambio climático. Este filme logró mucho para la causa del movimiento ecologista, sin necesidad de inventar un personaje encantador o alguna réplica ingeniosa. O de nuevo, piensen en *Food, Inc.*, *El dilema del omnívoro* o *Eating Animals* de Jonathan Safran Foer. No ha habido muchas novelas con el tema de la industria cárnica en los últimos 100 años. Pero eso no nos ha detenido como nación para gradualmente acercarnos a actitudes más tolerantes.⁴⁶

Has mencionado toda clase de alternativas para la empatía, ¿pero acaso éstas no padecen de las mismas limitaciones y prejuicios?

En efecto, así es. Me he estado quejando acerca de los problemas de la empatía, de cómo trabaja como un reflector que brilla con más intensidad

sobre quienes nos interesamos. Pero los otros procesos psicológicos relacionados con los actos y juicios morales también se basan en prejuicios. Si suprimieras la capacidad para sentir empatía —de alguna manera extirpándola de nuestros cerebros—, aun así seguiríamos preocupándonos más por nuestras familias y amigos, que por los extraños. La compasión, la preocupación e incluso el análisis costo-beneficio son parciales. Incluso cuando nos esforzamos por ser justos, imparciales y objetivos, tendemos, sin embargo, a inclinar las cosas para que el resultado nos favorezca.

Pero existe una continuidad aquí. En un extremo, está la empatía; éste es el peor. Luego en algún punto medio está la compasión —la preocupación lisa y llana por los demás, querer que prosperen—; ésta también presenta problemas, pero en menor medida, y ya veremos que hay evidencia empírica —que incluye tanto estudios de neuroimagen como investigación de los efectos de la meditación— que sugiere que la compasión tiene algunas ventajas sobre el compromiso em-

pático. En particular, sostendré que cuando se trata de ciertas relaciones interpersonales, como las que existen entre doctor y paciente, la compasión es mejor que la empatía. Pero sí, cuando se trata de tomar decisiones acerca de la caridad, la guerra o las políticas públicas, muchos de mis argumentos contra la empatía aplican también a la compasión.

Actuamos mejor cuando confiamos en la razón. Michael Lynch la define como el acto de justificación y explicación,⁴⁷ es decir, proporcionar una razón para algo es justificar y explicarlo, de tal manera que resulte convincente para un tercero neutral. Más específicamente, el razonamiento hace uso de la observación y los principios de la lógica, siendo la práctica científica el caso paradigmático de la razón en práctica.

La razón está sujeta a los prejuicios —somos seres imperfectos—, pero en el mejor de los casos puede llevar a una comprensión moral. Es la razón la que nos lleva a reconocer, a pesar de lo que los sentimientos nos digan, que un niño en una tierra lejana importa tanto como el hijo de

nuestro vecino, que es una tragedia si una vacuna hace que un niño se enferme o que si los permisos de libertad anticipada llevan a violaciones y robos, pero si en general la implementación de estos programas produce una mejora general del bienestar humano, deberíamos conservarlos hasta que surja algo mejor. Mientras que sentimientos como la compasión nos motivan a preocuparnos por ciertos fines —tener en alta estima a los demás y preocuparnos por hacer el bien—, deberíamos hacer uso del proceso de razonamiento imparcial para descubrir cómo poder alcanzarlos.

Pero acabas de reconocer que a veces no somos buenos para razonar. Además, muchos filósofos y psicólogos irían más allá y dirían que somos malos para eso, tanto así que estaríamos mejor si confiáramos en nuestros instintos, como la empatía.

Nuestros intentos de una deliberación racional se pueden confundir o basarse en falsas premisas o verse empañados por nuestro propio inte-

rés. Pero el problema radica en hacer un mal razonamiento, no en el razonamiento en sí. *Deberíamos* razonar a fondo de acuerdo con las cuestiones morales. James Rachels ve a la razón como una parte esencial de la moralidad ("la moralidad es, por lo menos, el intento de guiar nuestra conducta por la razón —es decir, tratar de hacer lo mejor— al tiempo que se le da la misma importancia a los intereses de cada individuo que pueda verse afectado por nuestra decisión").⁴⁸ Con esto, Rachels no se refiere a una argumentación psicológica acerca de cómo la gente se enfrenta a los dilemas morales, sino más bien a una argumentación normativa sobre cómo deberían actuar. Y creo que está en lo correcto.

Esto, en verdad, es menos polémico de lo que parece. Incluso los partidarios de las emociones morales implícitamente le conceden a la razón un lugar prioritario. Si ustedes les preguntaran por qué tienen tan buena opinión de la empatía (o de la compasión, piedad o cualquier otra cosa por el estilo), no solamente no insistirán, sino

que tampoco gritarán, llorarán o tratarán de morderte. Más bien, te darán *argumentos*; te hablarán de los efectos positivos, acerca del bien tangible que estas emociones proporcionan, de cómo se alinean con nuestras prioridades más importantes. Es decir, defenderán la empatía por medio de la razón.

No tengo intención de molestar a mis colegas, pero existe cierta falta de autocrítica sobre este punto. Es una de las ironías de la vida intelectual moderna que muchos estudiosos insistan en que la racionalidad es impotente, que nuestros esfuerzos de razonar son en el mejor de los casos una cortina de humo para justificar motivaciones egoístas y sentimientos irracionales. Y para precisar este punto, estos estudiosos escriben libros y artículos completos elaborados a partir de complejas cadenas de lógica, datos y argumentos cuidadosamente razonados. Es como alguien que insiste en que no existe tal cosa como la poesía, y lo explique con un poema.

Ahora bien, una forma en la que mis amigos filósofos y psicólogos podrían lidiar con esta tensión es argumentando que la mayoría de la gente es incapaz de hacer una deliberación racional. Pero ellos mismos —y aquellos para quienes escriben, es decir, ustedes y yo— son la excepción. Somos personas especiales que usamos nuestras cabezas, así como nuestros corazones. *Po-*
demos pensar detenidamente en temas como el matrimonio homosexual, la tortura, etcétera, mientras que otras personas son prisioneras de sus sentimientos. *Tenemos* alternativas a emociones como la empatía; otras personas, no.

Supongo que esto es posible; pero en lo importante, no corresponde con mi propia experiencia. Hasta ahora he hablado sobre la psicología moral para muchos grupos de personas; no sólo académicos e investigadores, sino también estudiantes de preparatoria, comunidades y asociaciones religiosas. Cuando lo hago, doy ejemplos en los que la empatía nos impulsa en una dirección y el análisis objetivo en otro, como en el caso de Willie Horton, en el que nuestra conmise-

ración por las víctimas podría provocar que se cierre un programa que hace más bien, que daño. Obviamente mis audiencias no se mueren por estar de acuerdo conmigo cuando argumento que la empatía nos lleva por mal camino. Hay mucho lugar para el desacuerdo y los contraargumentos. Pero nunca me he encontrado con ninguna persona con más de siete años que no entienda la fuerza de estos argumentos, y están de acuerdo en que en ciertas circunstancias —asumiendo que se cuenta con la información correcta— somos mejores personas si ignoramos nuestros instintos.

Para decirlo de otra manera, me he encontrado con gente terca, prejuiciosa, deliberadamente obtusa, lenta, recelosa de discrepar y absurdamente a la defensiva —en realidad, a menudo soy *exactamente* esa clase de persona—, pero nunca me he encontrado con alguien insensible a los datos y argumentos en el ámbito moral y que no fuera capaz, al menos en algunas ocasiones, de usar el razonamiento moral para ignorar sus instintos.

Razonamos mejor cuando recibimos ayuda, y algunas comunidades ayudan a la razón a florecer. La investigación científica es el mejor ejemplo de cómo los individuos que aceptan ciertas prácticas pueden trabajar para superar sus limitaciones. Como muestra, mi crítica a la empatía. De verdad, quiero ser justo, honesto y objetivo. Pero soy sólo un humano, así que es probable que este libro contenga argumentos débiles, datos selectivos, retóricas engañosas y representaciones injustas de aquello en lo que estoy en desacuerdo. Afortunadamente, hay muchos a favor de la empatía, quienes estarán muy motivados a encontrarle defectos a mis argumentos, señalar evidencia en contra, etc. Entonces responderé, y ellos lo harán a su vez, y después de todo esto, se habrá progresado.

No soy un romántico sobre la ciencia. Los científicos son seres humanos, y también somos susceptibles a la corrupción, al pensamiento sesgado y a todo tipo de influencias que nos alejan de la verdad. Pero funciona sorprendentemente bien, y esto se debe en gran medida a que la

ciencia proporciona un ejemplo excelente de una comunidad que establece condiciones en las que un argumento racional puede florecer. Pienso que lo mismo se espera en otros ámbitos, con diferentes alcances, en la filosofía, las humanidades e incluso en ciertos discursos políticos. Somos capaces de razonar y podemos ejercer esta capacidad en el terreno de la moralidad.

Decir que la investigación psicológica demuestra que la empatía es una guía moral pobre, implica algunos juicios acerca de qué es en verdad correcto e incorrecto. Esto puede resultar preocupante. De todos modos, ¿qué hace un psicólogo hablando de moralidad?

En mi defensa, diré que no fui yo quien comenzó con esto. La mayoría de las personas cree que la empatía es algo bueno, y también muchos psicólogos piensan que es algo muy bueno; por lo que escriben libros, dan conferencias, instituyen programas educativos, etcétera, con el objetivo de convencer a las personas para que sean más empáticas. Evidentemente no estoy de acuerdo con esta postura, pero compar-

timos una importante premisa: hay situaciones a las que deberíamos aspirar y resultados que deberíamos alcanzar. Sólo no estamos de acuerdo en si la empatía es un camino confiable para conseguirlos.

Ahora bien, tengo algunas perspectivas morales que son inusuales (estoy seguro de que tú también), pero en la mayor parte trataré de ceñirme a los casos convencionales. Así que no tienen que estar de acuerdo con mi opinión sobre el matrimonio homosexual, mi postura sobre Israel y Palestina o Kant versus Mill para hacer eco de mis inquietudes acerca de la empatía; de hecho, no creo que los argumentos sobre la empatía de alguna manera tengan conexión directa con estas preguntas específicas sobre moral. Pero sí tenemos que estar de acuerdo (en igualdad de circunstancias) en salvar a miles de personas, en lugar de sólo a una, y que está mal dañar a alguien injustificadamente o discriminar a alguien por el color de su piel. Si creen que las cifras no importan, que lastimar a otro está bien o que el racismo es moral, entonces muchos de los argu-

mentos que siguen a continuación serán, a lo mucho, de interés intelectual para ustedes.

En la medida en que este libro es parte de un diálogo, entonces lo es entre personas que están de acuerdo en ciertas cosas. Para hablar de un caso en específico, sostendré que nuestra empatía nos hace sobrevalorar costos presentes y subestimar los futuros. Esto distorsiona nuestras decisiones; por lo que en el supuesto en el que — digamos— nos enfrentemos con una decisión entre si un niño en particular muere ahora o 20 niños desconocidos lo hagan dentro de un año, la empatía podría guiarnos a elegir salvar al niño. Para mí, esto es un problema de la empatía. Ahora bien, podrías responder diciendo que esto no es culpa de la empatía o que ésta puede llevarnos por mal camino en esta situación específica, pero es tan buena en otros contextos que deberíamos confiar más en ella en general. Éstos son argumentos legítimos que trataré de abordar. Pero si en lugar de esto dices: “¿Y qué? ¿Quién se preocupa por la muerte de los niños?”, o “No hay diferencia entre un niño o 20 niños mo-

ribundos”, entonces quiere decir que no compartimos suficientes puntos en común para proseguir.

Así que mi respuesta a la pregunta sobre qué tiene un psicólogo que opinar acerca de la moralidad es: nada en especial. Pero un psicólogo sí podría tener algo que decir respecto a la naturaleza de capacidades como la empatía y qué tan exitosas son para llegar a los fines morales que compartimos. Al menos, ésta es mi esperanza.

¹ *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, Nueva York, 2000.

² C. Daniel Batson, *Altruism in Humans*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.

³ Jean Decety y Jason M. Cowell, “Friends or Foes: Is Empathy Necessary for Moral Behavior?”, *Perspectives on Psychological Science*, vol. 9, 2014, p. 525.

⁴ Frederique de Vignemont y Tania Singer, “The Empathic Brain: How, When and Why?”, *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 10, 2006, p. 435.

- ⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Digi-reads.com, Lawrence, 2010, p. 9. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2009.]
- ⁶ *Ibidem*, p. 10.
- ⁷ John Updike, *Getting the Words Out*, Lord John Press, Northridge, 1988, p. 17.
- ⁸ Nicholas Epley, *Mindwise: Why We Misunderstand What Others Think, Believe, Feel, and Want*, Vintage Books, Nueva York, 2014, p. 44.
- ⁹ Barack Obama, Discurso de graduación en la Xavier University of Louisiana, Nueva Orleans, 11 de agosto de 2006, disponible en <<http://obamaspeeches.com/087-Xavier-University-Commencement-Address-Obama-Speech.htm>>.
- ¹⁰ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin Books, Nueva York, 2011, pp. 571-572.
- ¹¹ Se trata de los siguientes títulos: F. B. M. de Waal, *The Age of Empathy* (audiolibro), Harmony Books, Nueva York, 2009 (*La edad de la empatía*, Tusquets, Barcelona, 2015); J. D. Trout, *Why Empathy Matters: The Science and Psychology of Better Judgment*, Penguin Books, Nueva York, 2014; Jean

Decety y William John Ickes (eds.), *The Social Neuroscience of Empathy*, MIT Press, Cambridge, 2009; Marco Iacoboni, *Mirroring People: The Science of Empathy and How We Connect with Others*, Picador, Nueva York, 2009 (*Las neuronas espejo: empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*, Katz, Buenos Aires, 2012); J. D. Trout, *The Empathy Gap*, Viking, Nueva York, 2009; Bruce Duncan Perry, *Born of Love: Why Empathy is Essential –and Endangered*, Harper Collins, Nueva York, 2011; Carolyn Calloway-Thomas, *Empathy in the Global World*, SAGE, Los Ángeles, 2010; Dev Patnaik y Peter Mortensen, *Wired to Care: How Companies Prosper when They Create Widespread Empathy*, FT Press, Nueva Jersey, 2011; David A. Levine, *Teaching Empathy*, Solution Tree, Bloomington, 2005; Tonia Caselman, *Teaching Children Empathy*, Youthlight, Chapin, 2014, y Mary Gordon, *Roots of Empathy: Changing the World, Child by Child*, Thomas Allen, Toronto, 2012. [N. del trad.]

- ¹² Jon Kolko, *Well-Designed: How to use Empathy to Create Products People Love*, Harvard Business Review Press, Boston, 2014. [N. del trad.]

- ¹³ Center for Building a Culture of Empathy, disponible en <<http://cultureofempathy.com/Obama/VideoClips.htm>>.
- ¹⁴ George Lakoff, *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*, Penguin Books, Nueva York, 2008, p. 47.
- ¹⁵ Jeremy Rifkin, " 'The Empathic Civilization': Rethinking Human Nature in the Biosphere Era", *Huffington Post*, 18 de marzo de 2010, disponible en <https://www.huffingtonpost.com/jeremy-rifkin/the-empathic-civilization_b_416589.html>.
- ¹⁶ Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Penguin Books, Nueva York, 2009, p. 616. [La civilización empática, Paidós, Barcelona, 2010.]
- ¹⁷ Emily Bazelon, *Sticks and Stones: Defeating the Culture of Bullying and Rediscovering the Power of Character and Empathy*, Random House, Nueva York, 2013, p. 55.
- ¹⁸ Andrew Solomon, *Far from the Tree: Parents, Children and the Search for Identity*, Simon and Schuster, Nueva York, 2012, p. 6.
- ¹⁹ Simon Baron-Cohen, *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books,

2012, p. 6.

- ²⁰ Walt Whitman, *The Complete Poems*, Penguin Classics, Nueva York, 2004, p. 102.
- ²¹ Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001.
- ²² Jesse Prinz, "Is Empathy Necessary for Morality", en Amy Coplan y Peter Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
- ²³ Karen Swallow Prior, " 'Empathetically Correct' Is the New Politically Correct", *The Atlantic*, mayo de 2014, disponible en <<https://www.theatlantic.com/education/archive/2014/05/empathetically-correct-is-the-new-politically-correct/371442/>>.
- ²⁴ Greg Lukianoff y Jonathan Haidt, "The Coddling of the American Mind", *The Atlantic*, septiembre de 2015, pp. 42-53, disponible en <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/09/the-coddling-of-the-american-mind/399356/>>.
- ²⁵ C. Daniel Batson et al., "Immorality from Empathy-Induced Altruism: When Compassion and Justice Conflict", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 68, 1995, pp. 1042-1054.

- 26 Jeffery Gleaves, "Six Questions: *The Empathy Exams: Essays*, Leslie Jamison on Empathy in Craft and in Life", *Harpers*, 28 de marzo de 2014, disponible en <<https://harpers.org/blog/2014/03/the-empathy-exams-essays/>>.
- 27 Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, Yale University Press, New Haven, 2016, p. 14.
- 28 Pilla-pilla, en España. [N. del trad.]
- 29 Amy Willis, "Adolf Hitler 'Nearly Drowned as a Child'", *Telegraph*, 6 de enero de 2012. Le agradezco a Dorsa Amir por mostrarme este ejemplo.
- 30 Para un ambicioso intento de reconciliar diferentes teorías morales, véase Derek Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
- 31 Para un análisis detallado de las estadísticas de tiroteos masivos en Estados Unidos, véase Mark Follman, Gavin Aronsen y Deanna Pan, "US Mass Shootings, 1982-2016: Data from Mother Jones' Investigation" [actualizado: 5 de noviembre de 2017], disponible en <<http://www.motherjones.com/politics/2012/12/mass-shootings-mother-jones-full-data/>>.

- ³² Kristen V. Brown, "Teddy Bears and Toys Inundate Newtown", *Connecticut Post*, 17 de diciembre de 2012, disponible en <<http://www.ctpost.com/local/article/Teddy-bears-and-toys-inundate-Newtown-4150578.php>>.
- ³³ Annie Dillard, *For the Time Being*, Vintage Books, Nueva York, 2010, p. 45.
- ³⁴ Para un estudio acerca de las consecuencias del programa de libertad anticipada de Massachusetts, véase Massachusetts Department of Correction, "The Massachusetts Furlough Program", mayo de 1987, disponible en <<https://static.prisonpolicy.org/scans/MADOC/Furloughpositionpaper.pdf>>.
- ³⁵ Thomas Colby, "In Defense of Judicial Empathy", *Minnesota Law Review*, vol. 96, 2012, pp. 1944-2015.
- ³⁶ Jon Sutton, Peter K. Smith y John Swettenham, "Bullying and 'Theory of Mind': A Critique of the 'Social Skills Deficit' View of Anti-social Behaviour", *Social Development*, vol. 8, 1999, pp. 117-127.
- ³⁷ George Orwell, 1984, Signet Classics, Nueva York, 1950, pp. 257 y 271. [Hay varias traducciones al español, p. ej., 1984, Debolsillo, Barcelona, 2013.]

- ³⁸ Lynn E. O'Connor y Jack W. Berry, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/against-empathy/lynn-e-oconnor-jack-w-berry-response-against-empathy-oconnor>>.
- ³⁹ Leonardo Christov-Moore y Marco Iacoboni, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/against-empathy/leonardo-christov-moore-marco-iacoboni-response-against-empathy-iacoboni>>.
- ⁴⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 415. [*Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, Tecnos, Madrid, 2014.]
- ⁴¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Digireads.com, Lawrence, 2010, p. 95. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2009.]
- ⁴² Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 1972, pp. 229-243.
- ⁴³ Larissa MacFarquhar, *Strangers Drowning: Grappling with Impossible Idealism, Drastic Choices*,

and the Overpowering Urge to Help, Penguin Press, Nueva York, 2015, p. 44.

⁴⁴ Abigail A. Marsh et al., "Neural and Cognitive Characteristics of Extraordinary Altruists", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 111, 2014, pp. 15036-15041.

⁴⁵ Joshua Landy, "Slight Expectations: Literature in (a) Crisis" (manuscrito no publicado), Stanford University, s. f.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Michael P. Lynch, *In Praise of Reason: Why Rationality Matters for Democracy*, MIT Press, Cambridge, 2012.

⁴⁸ James Rachels y Stuart Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, Nueva York, 1993, p. 19.

2

LA ANATOMÍA DE LA EMPATÍA

Imaginen que necesitan ayuda. Quizá necesiten voluntarios para una obra benéfica que están gestionando o están buscando a alguien lo suficientemente fuerte para ayudarlos a llevar un equipo de aire acondicionado del auto al departamento. O quizá se trata de algo más serio; imaginen que su hijo morirá a menos de que obtengan dinero suficiente de extraños para poder pagar una operación que le pueda salvar la vida. ¿Qué podrían decir para lograr que la gente quiera ayudarlos?

Un economista podría decirles que trataran con incentivos. En el supuesto más simple, podrían tan sólo pagarles a las personas para que

los ayuden, aunque evidentemente no funcionaría si lo que necesitan de ellos es precisamente dinero. Las recompensas no pecuniarias también podrían funcionar, incluyendo aquellas relacionadas con la reputación. No necesitan estudios de laboratorio para darse cuenta de que la gente se comporta mejor cuando sabe que sus acciones son públicas¹ —aunque, desde luego, tales estudios existen—; así es que podemos inducir a la bondad prometiendo, quizá de una forma sutil, que esas acciones bondadosas sean conocidas por los demás. Es por eso que muchas asociaciones benéficas regalan tazas o playeras a los que donan; esto sirve para anunciar al mundo la generosidad de los donantes.

Luego está el poder de la costumbre. Somos seres sociales por naturaleza y nuestra conducta está controlada, en gran medida, por el comportamiento de los que nos rodean. Incluso con los niños,² ellos ayudarán a alguien necesitado en la medida en que se vean influenciados por lo que hacen los otros. Otro truco para provocar en las

personas cierto deseo de hacer el bien es convencerlos de que es lo que todos hacen.

Algunas veces las organizaciones se confunden al enviar mensajes que resultan contraproducentes. En una ocasión, me encontraba en un comedor en la Universidad de Chicago cuando vi un anuncio: “¿Sabes que más de 1 000 platos y utensilios son sustraídos de este comedor comunitario cada trimestre?” Probablemente la intención de este anuncio era conmocionar a los estudiantes para que no los robaran —qué terrible, nunca me lo hubiera imaginado, ¡yo nunca lo hago!—, pero para mí, al menos, el efecto que me provocó fue querer poner un cuchillo y un tenedor en el bolsillo de mi saco. Si quieres que la gente deje de hacer algo, no le digas que todo el mundo lo hace.

Los incentivos apelan al egoísmo, y la costumbre, a nuestra naturaleza social, pero una tercera forma de motivar la bondad es hacer que las personas sientan empatía. Gran parte de la mejor investigación al respecto proviene del laboratorio de C. Daniel Batson. En un típico estu-

6 3G 7:42

dio,³ Batson y sus colegas colocaron a varios sujetos en una situación en la que tenían la oportunidad de hacer algo bueno, como donar dinero, realizar una tarea desagradable por otra persona o colaborar con alguien en un trabajo que implicara algo de esfuerzo. A algunos de los sujetos no se les dijo nada o se les dijo que tuvieran una perspectiva objetiva. Pero a otros se les animó a sentir empatía; es posible que se les dijera algo así como: “Trata de ver la situación desde la perspectiva de otra persona”, o “Ponte en los zapatos de esa persona”.

Una y otra vez, Batson encontró que estos estímulos de empatía hacían que los sujetos estuvieran más dispuestos a realizar el bien —donar dinero, realizar una tarea y cooperar—. La empatía los hacía amables.

Batson encontró estos efectos aun cuando la ayuda era anónima, cuando había una justificación para no ayudar o resultaba fácil decir que no. A raíz de su investigación, concluye que estos efectos no se pueden explicar por un deseo de mejorar la reputación, de evitar la

vergüenza o algo así. Más bien, la empatía motiva un deseo genuino de mejorar la vida de otra persona.

Estos descubrimientos son sólidos, y tienen sentido intuitivo. Supongan que se encuentran frente a frente con alguien que, sacrificando algo por su parte, puede salvar a tu hijo moribundo. Tu primer paso podría ser motivar su empatía, hacer que la persona sienta el dolor de tu hijo o quizá el tuyo. Tus primeras palabras podrían ser: “¿Cómo te sentirías si fuera tu hijo?”

Las organizaciones benéficas hacen esta clase de cosas todo el tiempo: usan fotografías e historias para lograr que sientas empatía por la gente que sufre. Una vez le dije a la directora de una organización caritativa que estaba escribiendo un libro en el que alentaba a la gente a ser menos empática, y ella se enojó; me dijo que si no pudiera fomentar la empatía, su agrupación obtendría menos dinero, y que entonces algunos de los niños con los que pasaba tanto tiempo morirían.

Dejemos a un lado el tema de la caridad por ahora —prometo retomar este tema en el siguiente capítulo— y volvamos a maravillarnos con el poder de la empatía. Es como magia. Veamos qué clase de magia es.

Actualmente, mucha gente sólo considera seriamente las evidencias sobre nuestra salud mental si se le muestran bonitas imágenes de un escáner cerebral. Incluso entre los psicólogos, quienes deberían estar mejor familiarizados con esto, las imágenes obtenidas de escáneres PET (tomografía por emisión de positrones, por sus siglas en inglés) o fMRI (imagen por resonancia magnética funcional, por sus siglas en inglés) son vistas como un reflejo de algo más científico —más real— que otra cosa que cualesquiera de ellos pudieran descubrir. Hay una obsesión particular con la localización, como si saber dónde está alguna cosa en el cerebro fuera la clave para explicarlo.

Me encuentro con esto cuando doy conferencias.⁴ La pregunta que me da más miedo es: “¿En qué parte del cerebro ocurre?” A menudo,

quienquiera que haga esta pregunta no sabe nada acerca de neurociencia. Podría inventar una parte del cerebro con un nombre gracioso —“se encuentra en el flurbus murbus”— y él se quedaría satisfecho con esta respuesta. Lo que en realidad se necesita es alguna garantía de que exista una ciencia cierta acerca de este tema y que el fenómeno al que me refiero en verdad exista. Para algunos, esto significa que tengo que decir alguna cosa específica sobre el cerebro.

Esta suposición refleja una seria confusión sobre la mente y cómo estudiarla. A menos de que seas un neuroanatomista, los datos duros sobre la ubicación específica —digamos, que el giro cingulado posterior (o giro del cíngulo) está activo durante cierto tipo de reflexiones morales — son, por sí mismas, aburridas. Después de todo, la reflexión moral tiene que estar *en algún lugar* del cerebro; no puede ser en un pie o en el estómago, y desde luego tampoco en algún reino misterioso e inmaterial. Entonces, ¿a quién le importa en dónde se encuentra exactamente?

Sin embargo, pese a que la localización en sí misma es una molestia, está claro por ahora que las herramientas de la neurociencia, cuando son aplicadas correctamente, nos pueden dar una idea aproximada sobre cómo funciona la mente. Actualmente hay mucho entusiasmo en la “neurociencia social” —o llamada algunas veces “neurociencia afectiva”— y mucho de este alboroto es bien merecido.

Para estudiar la empatía, los neurocientíficos usan diversos e ingeniosos métodos. En un experimento típico se les da a los sujetos algún tipo de experiencia; puede ser que se les enseñen fotografías de caras o manos de personas, o películas que muestren diferentes actividades o reacciones emocionales; o que se les haga sentir un dolor leve o ver a alguien más sentirlo; o que se les cuente una historia o pedirles que tomen una actitud particular hacia cierta persona o situación, como ser objetivos o empáticos.

En muchos de estos estudios, los cerebros de los sujetos son escaneados durante la experiencia, aunque algunas veces se usan otros enfo-

ques. Un estudio reciente, por ejemplo, utiliza el *zapping* cerebral con energía electromagnética — estimulación magnética transcraneal— para ver qué ocurre cuando ciertas áreas son estimuladas o apagadas. Además, está la costumbre de estudiar a individuos con daños cerebrales para ver qué discapacidades están asociadas con daños específicos.

Lo que estos estudios hacen, en esencia, es encontrar qué partes del cerebro se relacionan con ciertas actividades (y también, algunas veces, la duración de los procesos mentales, el orden en el cual las áreas del cerebro se activan). Ésta es la clase de localización que desdeño, pero no termina aquí. Los mejores estudios continúan con la comparación y el contraste de las relaciones de la actividad mental para decirnos qué aspectos de la vida mental coinciden y qué influye a qué.

Si ustedes son de esas personas que no creen que algo es real hasta que lo ven en el cerebro, se sentirán aliviados de saber que la empatía en realidad existe, de verdad ilumina el ce-

rebro. En efecto, a primera vista pareciera que la empatía está *en todas partes* del cerebro. Un investigador describe con mucho detalle lo que él llama “un circuito empático en el cerebro”,⁵ pero este “circuito” incluye 10 áreas grandes del cerebro —algunos de estos trozos del cerebro son más grandes que el dedo de un bebé—, como la corteza prefrontal medial, la corteza insular y la amígdala, las cuales están también relacionadas con acciones y experiencias que no tienen nada que ver con la empatía.

Resulta, sin embargo, que esa conclusión surge debido a que los neurocientíficos —junto con los psicólogos y los filósofos— son con frecuencia descuidados con respecto al uso del término *empatía*. Algunos investigadores ven lo que yo considero como empatía en sí, es decir, lo que ocurre en el cerebro cuando alguien siente lo mismo que creen que siente otra persona. Otros ven lo que sucede cuando tratamos de entender a los demás, lo que se conoce por lo general como “cognición social” o “teoría de la mente”, y en algunas ocasiones, “empatía cognitiva”. Otros

ven representaciones de la empatía bastante específicas (como lo que sucede cuando ves el rostro de alguien hacer gestos de disgusto), e incluso otros estudian lo que pasa en el cerebro cuando una persona decide hacer algo agradable por otra, a lo que se le llama algunas veces “preocupación prosocial”, pero que normalmente se ve como amabilidad o bondad. Una vez que empezamos a desmontar estos diferentes fenómenos, lo que haré más adelante, las cosas se ponen más interesantes, y verán cómo estas diferentes capacidades se relacionan una con otra.

Después de muchos años y muchos millones de dólares, resulta que hay tres grandes descubrimientos de la neurociencia en lo referente a la investigación sobre la empatía. Ninguno de ellos es exactamente nuevo —refuerzan ideas planteadas por filósofos hace cientos de años—, pero aportan a nuestro conocimiento del tema en formas valiosas.

El primer descubrimiento es que la respuesta empática a la experiencia de otra persona puede involucrar la misma parte del cerebro que se acti-

va cuando uno mismo tiene esa experiencia. Así que la frase “yo siento tu dolor” es más que una metáfora cursi; de hecho, puede ser neurológicamente literal: el dolor de otras personas puede realmente activar la misma área cerebral como si fuera tu dolor, y más en general, hay evidencia neuronal de una conexión entre uno mismo y el otro.

Uno de los descubrimientos más conocidos al respecto tuvo lugar hace cerca de 15 años en el laboratorio de Giacomo Rizzolatti, en Italia.⁶ Los científicos tenían conectadas partes de la corteza premotora de un mono macaco cola de cerdo para poder monitorear su actividad neuronal cuando los monos realizaban ciertas acciones. Entonces descubrieron que estas mismas respuestas neuronales ocurrían en algunas ocasiones cuando los monos no estaban haciendo nada más que mirar a los científicos en el laboratorio mientras agarraban y manipulaban objetos; por lo que ciertas neuronas, entonces, no parecen distinguir entre una acción realizada por el mono y otra percibida pasivamente cuando la

ejecuta alguien más. Convenientemente, se les conoció como “neuronas espejo”.

Una modesta teoría sobre la función de estas neuronas espejo es que ayudan a resolver el problema de cómo los monos descubren de qué manera manipular los objetos. Es decir, dada su propiedad de reflejo, estas neuronas pudieron ayudar a los monos a controlar su agarre con base en su observación de cómo lo hacen los otros. Pero para Rizzolatti y sus colegas, éste era sólo el comienzo. Ellos, y pronto muchos otros, comenzaron a explorar las neuronas espejo como una teoría de cómo podemos entender los estados mentales de otros individuos, y pronto formaron parte de una teoría de la empatía. Después de todo, un sistema neuronal que no hace la distinción entre uno mismo y los otros parece hecho a la medida para explicar cómo podemos compartir las experiencias de otros.

Las neuronas espejo tienen muchos seguidores. Un famoso neurocientífico dijo que éstas harán por la psicología lo que el ADN hizo por la biología,⁷ y otros las describen como “milagritos

que nos ayudan durante el día”.⁸ La ley de Godwin dice que a medida que una discusión en línea se alarga, las probabilidades de que alguien mencione a Hitler se aproximan con certeza. En mi experiencia, hay un equivalente para las neuronas espejo. En cualquier debate en torno a alguna capacidad psicológica (incluyendo la empatía), no hay que esperar mucho tiempo para que alguien recuerde al grupo, que ya mencionamos, con una teoría muy buena: que todo lo hacen las neuronas espejo.

En *The Myth of Mirror Neurons*,⁹ Gregory Hickok señala que si *googleas* “neuronas espejo” aprenderás sobre las neuronas espejo gay, de cómo el presidente está utilizándolas para espiar en tu cerebro, por qué Dios creó las neuronas espejo para hacernos mejores personas, y mucho más. Su investigación acerca de los artículos de revistas científicas encontró que las neuronas espejo, se dice, están relacionadas con —sólo para hacer una selección— la tartamudez, la esquizofrenia, la hipnosis, la adicción al tabaco, la obesidad, el amor, el liderazgo empresarial, la

apreciación musical, las posturas políticas y el abuso de drogas.

Como se desprende del título de su libro, Hickok es crítico de los argumentos que se han hecho acerca de las neuronas espejo, y muchos expertos estarían de acuerdo en que se han sobrevalorado.¹⁰ Un sólido argumento en contra de esta postura que pretende explicar capacidades como la moralidad, la empatía o el lenguaje es que muchos de los descubrimientos sobre las neuronas espejo provienen de los macacos, y los monos no tienen mucha moral, empatía o lenguaje. Las neuronas espejo no pueden ser suficientes para explicar estas capacidades, aunque podrían ayudar.

Sin embargo, el hallazgo más general acerca de representaciones compartidas —es decir, que existen sistemas neurales que tratan las experiencias y acciones de los otros de la misma manera que lo hacen con las experiencias y acciones de uno mismo— es de verdad un importante descubrimiento sobre la vida mental.¹¹

La mayor parte de la investigación de la que se habla a lo largo de estas líneas está enfocada en el dolor.¹² Varios estudios han encontrado que ciertas partes del cerebro —incluyendo la corteza insular y la cingulada— están activas cuando sientes dolor y cuando ves a alguien más sentirlo. El dolor provocado al sujeto puede ser un choque eléctrico o un pinchazo en el dedo, un sonido a todo volumen a través de los audífonos o la aplicación de calor —lo que un estudio describió minuciosamente como “estimulación dolorosa termal”—¹³ en su mano izquierda. El dolor de la otra persona podía ser transmitido haciendo mirar a los sujetos cuando se le infligían los choques, pinchazos, estruendos o los quemaban, ya sea haciéndolos mirar la cara de la persona mientras esto ocurría o dándoles una descripción por escrito del evento. Aunque casi la mayoría de estos estudios se realiza en adultos, hay resultados similares con los niños.¹⁴ Y no importa cómo hagas la prueba, hay coincidencia neuronal; la señal neuronal del dolor observado en

otra persona es similar a la que tendrías si tú mismo sintieras el dolor.

Otra investigación examina la repulsión.¹⁵ Una sección del cerebro conocida como la ínsula anterior (que también tiene que ver con el dolor, entre otras cosas) se enciende tanto cuando sientes repulsión como cuando ves a otra persona sentirla. Hay algo intuitivo en este descubrimiento. Hace muchos años había un video muy realista que se hizo viral: *2 chicas, 1 copa*,¹⁶ el cual no describiré aquí, excepto para decir que es realmente repugnante. (Si te sientes tentado a buscarlo en línea, considera esto como una advertencia.) La revista digital *Slate* tuvo la interesante idea de mostrar un video de personas viéndolo, para poder observar cómo sus caras se retorcían respondiendo a lo que veían. El video de las caras es divertidísimo, pero a la vez repugnante, ya que ver la repulsión en otros dispara un poco la aversión en ti mismo.

Puedes ver la coincidencia entre tú mismo y los otros como un hábil truco evolutivo.¹⁷ Para desarrollarse como ser social, se tiene que en-

tender la vida interna de otros individuos, para adivinar con precisión lo que otros están pensando, queriendo y sintiendo. Dado que no somos telepáticos, tenemos que inferirlo de la información que obtenemos por medio de nuestros sentidos. Una posible solución es que lleguemos a entender a la gente de la misma forma en que hemos llegado a entender otros fenómenos, como el crecimiento de las plantas o el movimiento de las estrellas en el cielo nocturno. Pero existe una alternativa: podemos aprovechar que tenemos mente y usarla como un laboratorio para deducir con rapidez cómo se comportarán y pensarán los demás.

Para ver cómo funciona esto, responde esta pregunta: ¿de qué palabra del inglés es más probable que una persona conozca el significado: *fish* o *transom* ? Puedes intentar contestar pensando qué tan comunes son las palabras, las circunstancias bajo las cuales es más probable que uno las aprenda, qué tan frecuentemente aparecen en el lenguaje coloquial, etc. Pero existe una forma mejor: lo que probablemente hiciste cuan-

do contestaste esta pregunta fue juzgar rápidamente qué palabra era más fácil *para ti* de entender y luego suponer que los demás harían lo mismo; fungiste como una rata de laboratorio para deducir lo que pensaban los demás.

Podemos hacer lo mismo con experiencias subjetivas. ¿Qué podría lastimar más a un extraño: golpearse en el dedo del pie o machucar su mano con la puerta de un auto? Podrías tratar de averiguarlo desde cero, como un científico que ve el funcionamiento biológico de nuevas especies, pero una mejor forma es evaluar los recuerdos de tu propio dolor (o sólo imaginarte en esas situaciones) y suponer que la otra persona sentirá lo mismo.

Sin embargo, esta clase de estimulación tiene sus límites; supone que los otros son similares a ti, una presunción que algunas veces es equivocada. Por ejemplo, mucha gente cree que a los perros les gusta que se les abrace, presumiblemente porque a *nosotros* nos gusta. Pero probablemente esto no sea correcto: expertos en perros nos dicen que por naturaleza no les gusta

que los abracen, que incluso lo sufren. Mucha miseria de este mundo —y muchos regalos de cumpleaños malos— existe porque entendemos a las otras personas usándonos como modelo: esto no me ofende, así que supongo que tampoco a ti; me gusta esto, así que pienso que a ti también. Y algunas veces estamos equivocados. Como dice la máxima en latín: *De gustibus non est disputandum*.

Nuestra suerte ocasional para entender a individuos que son diferentes a nosotros demuestra que la simulación no lo es todo cuando se trata de entender a otras personas. Hickok señala que podemos leer a menudo las mentes de los perros y gatos con éxito,¹⁸ comprender qué quieren decir con sus ladridos y ronroneos, cuando menean sus colas o las levantan, etc., y seguramente no los estamos imitando. Las personas cuatripléjicas de nacimiento pueden tener una profunda comprensión de los demás, descifrando su estado mental basándose en sus movimientos —ella acaba de azotar la puerta, entonces debe estar furiosa—, aunque estas personas no

están de ninguna manera emulando sus acciones. Yo puedo entender que a una persona le guste el queso, aunque yo lo odie; de igual manera puedo ser bueno eligiendo regalos para niños de dos años, aunque no sean la clase de regalos que querría para mí. Podemos trascender la simulación cuando comprendemos las mentes de los demás.

Finalmente, no debemos exagerar el grado en el que podemos reflejarnos en otros. La evidencia de la neurociencia muestra una coincidencia, pero también diferencias. Pueden mirar un escáner de fMRI e identificar la diferencia entre una persona a la que le pincharon en la mano y otra que ve cuando se lo hacen a alguien más. Y desde luego, tiene que haber una diferencia en el cerebro entre uno mismo y otra persona, porque existe una diferencia psicológica. Cuando ven a alguien recibir una bofetada, no sienten arder la mejilla, y ver a alguien que recibe un masaje de espalda no les quita los dolores. Puede ser que sintamos el dolor de otro, en un sentido limitado, pero en otro sentido no. En lo relativo a una expe-

riencia real, la resonancia de la empatía es pálida y débil.

Incluso sin acceso a un escáner de fMRI, Adam Smith hizo esta misma observación hace cientos de años, señalando que la experiencia empática no es sólo diferente en grado, sino en tipo. Nuestra comprensión de que esta experiencia no está realmente sucediéndonos “no sólo disminuye en grado, sino, en alguna medida, varía en tipo, y le da una modificación bastante distinta”.¹⁹

Una respuesta empática puede ser automática y rápida. Si ven a alguien golpearse el dedo con un martillo, podrían estremecerse de dolor, y que esto fuera un reflejo. Pero en casi todo, estés o no consciente de ello, la empatía se ve modificada por nuestras creencias, expectativas, motivaciones y juicios. Éste es el segundo descubrimiento de la neurociencia: nuestra experiencia empática está influenciada por lo que pensamos acerca de la persona con la que sentimos empatía y cómo juzgamos la situación en la que se encuentra esa persona.

Resulta, por ejemplo, que uno siente más empatía por alguien que te trata justamente, que por alguien que te ha engañado. Y sientes más empatía por quien te ha ayudado, que por tu rival.²⁰ O toma como ejemplo un estudio en el que se les muestra a los sujetos videos de personas sufriendo, digamos que enfermos de sida.²¹ Se decía de algunos de ellos que se habían infectado a raíz del uso de drogas intravenosas, mientras que otros se habían contagiado por una transfusión sanguínea. La gente decía sentir menos empatía por la persona que se infectó por drogarse, y su respuesta neuronal decía lo mismo: cuando vieron a esta persona, tuvieron una respuesta menor en el área del cerebro asociada con el dolor, como es la corteza cingular anterior. La mayoría de los sujetos culpó expresamente a los usuarios de drogas por su destino, y mientras decían sentir menos empatía, había menor activación de su cerebro.

De nuevo, Adam Smith llegó a esta conclusión primero al observar que la empatía que sentimos hacia otros es sensible a toda clase de

consideraciones.²² Señala que no se tiene una respuesta empática positiva por alguien que ha logrado un gran éxito repentino, la envidia bloquea esta clase de gusto. Y no van a sentir pena por alguien cuyos problemas creen él mismo se los ha buscado o que consideran insignificantes. Es difícil sentir empatía por los quejumbrosos. Smith da el ejemplo de un hombre que está muy molesto porque mientras él contaba una historia a su hermano, éste tarareaba. Smith señala que no puedes sentir empatía con su *molestia*. Más bien, es más probable que la encuentres divertida.

La empatía también se ve influenciada por el grupo al cual pertenece el otro sujeto, es decir, si la persona que estás viendo o en la que estás pensando es uno de nosotros o de ellos. Un estudio europeo puso a prueba a hombres fanáticos del fútbol.²³ El fanático recibiría una descarga en el dorso de la mano y luego vería a otro hombre recibir la misma descarga. Cuando se le decía que el otro hombre era fanático de su mismo equipo, la respuesta empática neuronal —la coin-

cidencia entre el dolor de esa persona y la otra—era muy fuerte. Pero cuando se le decía que el hombre era del equipo rival, no la había.

O considera la respuesta de aquellos que nos rechazan.²⁴ Lasana Harris y Susan Fiske les mostraron a los sujetos fotografías de drogadictos y gente sin hogar. Los sujetos encontraron esas fotografías repugnantes y por consecuencia mostraron una actividad reducida de la corteza prefrontal, una parte del cerebro relacionada con el razonamiento social. Aunque este estudio no estaba directamente enfocado a la empatía, los hallazgos sugieren que cerramos nuestro entendimiento social cuando se trata de cierto tipo de personas; los deshumanizamos.

Vemos cómo las reacciones hacia otros, incluyendo nuestras reacciones empáticas, reflejan prejuicio, preferencia y opinión. Esto demuestra que no puede ser que la simple empatía nos haga morales. Tiene que ser más complicado que eso porque si sientes empatía o no, depende de decisiones previas sobre por quién debes preocuparte, quién cuenta, quién importa, y éstas

son decisiones morales. Tu empatía no dirige tu evaluación moral sobre el drogadicto con sida; más bien es tu evaluación moral de la persona la que determina si sientes o no empatía por ella.

El tercer descubrimiento importante de la neurociencia es el referente a la diferencia entre sentir y entender.

He estado usando el término *empatía* en el sentido de *simpatía* de Adam Smith, es decir, sentir lo que siente el otro. Pero uno puede preguntarse cómo es que se relaciona compartir sentimientos con la habilidad de comprender los estados psicológicos de las personas. He dicho repetidamente que llamamos a esto *empatía* también —“empatía cognitiva”—, y uno podría preguntarse si no son lo mismo.

Si lo fueran, se podría dudar de mi argumento contra la empatía. No podrías vivir sin la capacidad de entender las mentes de los demás. Así que si sentir el dolor de los otros surge del mismo sistema neuronal que sustenta el entendimiento social cotidiano —si no puedes tener uno

sin el otro—, entonces renunciar a la empatía emocional sería demasiado.

Algunos expertos sí los ponen juntos, cuando hablan acerca de la “empatía proyectiva”, de una manera que no se distingue entre entender y sentir. La metáfora popular de ponerte en los zapatos del otro implica saber lo que alguien piensa y sentir lo que alguien siente.²⁵

Aun así, hablar de proyección, o de compartir zapatos, es sólo metáfora. Lo que realmente sucede cuando tratas con otra gente es que obtienes información a través de tus sentidos (ves sus expresiones faciales, oyes lo que dice, etc.), y esta información influye en lo que crees y lo que sientes. Algo que puede influirte es informarte del estado mental de la otra persona (tú crees *que siente dolor*); otra es provocarte para tener ciertos sentimientos (sientes dolor). Ahora bien, es muy posible que un sistema neuronal realice ambas y que entender y compartir sentimientos tengan un origen común. Pero también es posible que éstos sean dos procesos separados y,

aún más importante, que puedas entender que alguien está sufriendo sin necesidad de sentirlo.

De hecho, la teoría de los procesos separados parece ser la correcta. En un artículo, Jamil Zaki y Kevin Ochsner señalan que cientos de estudios respaldan ahora una cierta perspectiva sobre la mente, a la cual llaman “un cuento de dos sistemas”.²⁶ Un sistema implica compartir la experiencia con otros, lo que llamamos empatía; el otro conlleva deducciones acerca del estado mental de otros, mentalizando o leyendo la mente. Dado que ambas pueden estar activas al mismo tiempo, y a menudo lo están, ocupan diferentes partes del cerebro. Por ejemplo, la media corteza prefrontal, justo detrás de la frente, está relacionada con la mentalización, mientras que el córtex del cíngulo anterior, con la empatía.

Esta separación tiene algunas consecuencias interesantes. Consideren, por ejemplo, cómo hacer para entender a los psicópatas criminales. Un artículo científico reciente debate con la pregunta de si estos individuos problemáticos tienen una empatía alta o baja. Para los autores, la

6 3G 15

evidencia sugiere que ambas: “Los psicópatas criminales pueden ser encantadores y sensibles mientras seducen a sus víctimas, lo que supone empatía, y más tarde despiadados cuando las violan, lo que sugiere falta de empatía”.²⁷ ¿Así que de cuál se trata?

Los autores tratan de resolver esta aparente paradoja en relación con la distinción entre la habilidad (nuestra capacidad para hacer uso de la empatía) y la propensión (nuestra voluntad para hacerlo). Sugieren que estos psicópatas tienen una capacidad empática normal, pero la ajustan como se hace con el sintonizador de la radio —lo enciendes si quieres escuchar las canciones, y lo apagas cuando tienes que concentrarte para rebasar a un camión que va lento en la carretera—. Así, enciendes la empatía cuando quieres descifrar cómo cautivar a la gente y ganarte su confianza, y la apagas cuando los quieres agredir.

Desde luego, están en lo cierto en que la distinción existe: dos personas pueden tener la misma capacidad para sentir empatía, pero pueden elegir utilizarla en diferentes grados, y ya

hemos visto que la empatía puede dispararse o detenerse en virtud de la relación que tengas con la persona con la que estás tratando. Y quizá eso sea parcialmente lo que ocurre con los psicópatas.

Pero la investigación en neurociencia nos dice que hay un análisis más sencillo. La vida mental del psicópata es un rompecabezas si piensas que la habilidad de entender el estado mental de las personas (que resulta útil cuando se quiere atraer a alguien) es la misma habilidad que sentir las experiencias de otros, incluso su dolor (que se interpone en el camino cuando quieres agredir a alguien), pero no lo son. Así que los criminales psicópatas no tienen que estar manipulando un solo sintonizador para la empatía: una explicación más simple es que son muy buenos para entender a otras personas y muy malos para sentir su dolor. Tienen una empatía cognitiva alta, pero una baja empatía emocional.

Nada de lo anterior es para negar que entender y sentir están relacionados. El olfato, la visión y el gusto están separados, pero se juntan cuan-

do se trata de apreciar una comida, y puede ser que adoptar el punto de vista de alguien de una manera fría te haga más proclive a experimentar indirectamente lo que está sintiendo y viceversa. Sin embargo, éstos son procesos diferentes, y es importante tenerlo en cuenta cuando se piensa en los pros y contras de la empatía.

La investigación de la que acabamos de hablar pone a la empatía en su lugar. Reflejamos los sentimientos de otros, pero este reflejo es limitado: sufrir por empatía es diferente del verdadero sufrimiento. La empatía también es contingente en cuanto a cómo nos sentimos acerca de una persona. No siempre es el caso, entonces, de que sintamos empatía y por eso tratemos bien a esa persona. En cambio, con frecuencia pensamos que alguien se merece un trato amable (porque él o ella nos ha tratado bien en el pasado o porque simplemente es como nosotros), y es *entonces* que sentimos empatía. Y finalmente, la empatía emocional —la clase de empatía con la que estamos obsesionados— puede ser prove-

chosamente desvinculada de la capacidad esencial de entender a otras personas.

Pero no podemos olvidar dónde comenzamos, es decir, la investigación experimental de los poderes de la empatía. En el laboratorio, y algunas veces en el mundo real, la empatía nos hace mejores personas. Ésta es la magia que tenemos que explicar.

¿Por qué la empatía puede hacernos más buenos? La respuesta obvia —la que inmediatamente viene a la mente para muchas personas— es que la empatía permite que nuestras motivaciones egoístas se extiendan a otros. El ejemplo más claro de esto es cuando el dolor de otro se experimenta como propio. La idea es que estarás dispuesto a ayudar porque de esa manera tu propio dolor se irá. Esta perspectiva es muy bien explicada por Jean-Jacques Rousseau en *Emilio o la educación*: “Pero si el entusiasmo de un corazón desbordado me identifica con mi prójimo, si siento, por decirlo así, que no dejaré que sufra para que no tenga que sufrir también, me preocupo por él porque lo hago por mí, y la razón del

precepto se encuentra en la naturaleza misma, que me inspira con el deseo de mi propio bienestar en donde sea que pueda estar”.²⁸

Esta teoría tiene la ventaja de la simplicidad, ya que explica el poder moral de la empatía en términos del hecho obvio de que a nadie (bueno, casi a nadie) le gusta sufrir. Sugiere que las motivaciones empáticas son, al final, egoístas.

No resulta claro, sin embargo, que el egoísmo pueda explicar los actos de bondad que motiva la empatía. Cuando la empatía nos hace sentir dolor, la reacción es a menudo un deseo de escapatoria. Jonathan Glover cuenta sobre una mujer que vivía cerca de los campos de exterminio en la Alemania nazi y que podía ver con facilidad las atrocidades que se cometían desde su casa, como cuando se les disparaba a los prisioneros y se les dejaba morir.²⁹ Esta mujer escribió una carta en la que se quejaba: “Con frecuencia soy testigo involuntario de tales atrocidades. Esto me enferma y ese espectáculo me pone los nervios de punta de tal manera que a la larga no podré soportarlo más. Solicito que se solucione

esto, que estos actos inhumanos se dejen de realizar, o que se hagan en un lugar donde nadie tenga que verlos”.

Definitivamente sufría por ver el trato que se les daba a los prisioneros, pero no la motivó para querer salvarlos: habría quedado satisfecha si hubiera conseguido que esas atrocidades se hicieran fuera de su vista. Este sentimiento no debería resultarnos tan ajeno. La gente con frecuencia cruza la calle para evitar encontrarse con el sufrimiento de personas que piden dinero. No es que no les importe (si no les importara, seguirían caminando), lo que pasa es que les molesta el sufrimiento y prefieren no encontrarse de cara con él. Por lo general, es más fácil evitarlo. Steven Pinker escribe: “Por muchos años una organización benéfica llamada Save the Children publicaba anuncios en revistas con fotografías de niños indigentes que rompían el corazón con el siguiente pie: ‘tú puedes salvar a Juan Ramos por sólo cinco centavos al día. O puedes simplemente pasar la página’. La mayoría de la gente pasa la página”.³⁰

Un último ejemplo es ficticio, de *La isla del doctor Moreau* de H. G. Wells. El narrador, Edward Prendick, se altera al escuchar el chillido de un animal sufriendo:

Era como si todo el sufrimiento del mundo hubiera encontrado una voz. Sin embargo, aunque hubiera sabido que tal dolor se encontraba en el cuarto contiguo, y hubiera prestado oídos sordos, creo que —lo he pensado desde entonces— lo habría soportado bastante bien. Cuando el sufrimiento encuentra voz y hace que nuestros nervios se estremezcan, es que esta pena nos inquieta.³¹

Esto se ha citado como ejemplo de la fuerza moral de la experiencia sentida y el poder de la empatía. ¿Pero qué es lo que hace Prendick? Él se va ; se va a dar un paseo para huir del ruido, encuentra un lugar en la sombra y toma una siesta.

Así que si el sufrimiento indirecto fuera el único resultado de la empatía, ésta sería más que nada inútil como una fuerza para ayudar a los demás. Siempre hay una mejor manera de

hacer que tu sufrimiento empático se vaya, en lugar de la difícil tarea de hacer que la vida de alguien sea mejor: pasar la página, mirar hacia otro lado, cubrir tus oídos, pensar en algo más, tomar una siesta.

En la medida en que la empatía nos motiva a realizar acciones positivas por los demás en situaciones en las que hay salidas fáciles, debe estar motivándonos en una dirección diferente. De hecho, algunos de los más ingeniosos experimentos desarrollados por Batson y sus colegas les dan la opción a los sujetos de dejar el estudio, pero normalmente no toman esta opción. En lugar de esto, ayudan a la persona por la que sienten empatía. Esto es una vergüenza para la teoría de la motivación egoísta.

Estoy a favor del propio análisis de Batson de que el poder de la empatía radica en su capacidad para hacer que la experiencia de los otros sea perceptible y relevante,³² por lo tanto, difícil de ignorar. Si yo amo a mi bebé, y ella está angustiada, mi empatía hacia ella me hará cargarla y tratar de que su dolor se vaya. No lo hago por-

que hacerlo *me* haga sentir mejor, únicamente lo hago; pero si sólo quisiera alejar mi sufrimiento indirecto, dejaría llorar a la bebé y me iría a dar un paseo. Más bien, mi empatía me dice que alguien a quien amo está sufriendo, y como la amo, trataré de hacerla sentir mejor.

Ésta es una perspectiva diferente del porqué apelar a la empatía funciona con frecuencia. No es que la empatía nos conduzca automáticamente a la bondad. Más bien, se trata de conectar la bondad ya existente con la empatía. La empatía hace que la gente buena sea mejor; entonces, a la gente buena no le gusta el sufrimiento y la empatía hace que este sufrimiento sea más relevante. Si haces que un sádico sea más empático, el resultado sería un sádico más feliz, y si yo fuera indiferente al sufrimiento del bebé, su llanto sería sólo una molestia.

La empatía también puede apoyar principios morales más amplios. Si alguien me quisiera dar una bofetada, sería muy desagradable, física y psicológicamente. Esto por sí mismo no me haría darme cuenta de que está mal propinarle

una bofetada a otra persona. Pero si siento empatía por aquellos que reciben una bofetada —si puedo entender que ellos sientan lo mismo que yo—, me ayudaría a llegar a una generalización: si la bofetada está mal cuando me ocurre a mí, asimismo podría estar mal cuando le sucede a alguien más.

De esta manera, la empatía puede ayudarte a entender que no eres especial. No sólo es que no me gustaría ser abofeteado; es que a él no le gustaría ni a *ella* tampoco, etc. Esto puede sustentar la generalización de que a nadie le gustaría ser abofeteado,³³ lo que a su vez apoyaría una prohibición más amplia en contra de dar cachetadas. Al respecto, la empatía y la moral pueden reforzarse mutuamente: el ejercicio de la empatía nos hace darnos cuenta de que no somos especiales después de todo, lo cual apoya la noción de principios morales imparciales, y nos motiva a seguir sintiéndola por otra gente.

Para alguien que es seguidor de la empatía, éste es un comienzo de la explicación de por qué

es una fuerza para el bien.

Así es como funciona la magia, cómo la empatía puede hacer el bien. Pero ¿cuáles son sus efectos en el mundo real? Una forma de tratar de contestar esto es ver la relación entre qué tan empática y qué tan moral es una persona. ¿Las personas empáticas son moralmente mejores, en promedio, que las personas que no lo son tanto?

Como podrán imaginar, hay mucho trabajo al respecto. Pero antes de meternos en los hallazgos encontrados, vale la pena señalar que esta investigación es difícil de realizarla bien; es complicado medir lo bueno que hace la gente, qué tan morales son, así como medir qué tan empática es la gente.

Hagamos un *zoom* en el problema de la medición. Algunas personas son más empáticas que otras; son más proclives a sentir lo que sienten otros. En principio, hay muchas formas de examinar en dónde se encuentra cualquier persona en el proceso. Esto incluye métodos ingeniosos como los descritos anteriormente, por ejemplo,

evaluar la activación cerebral en las áreas neuronales asociadas con la empatía. Pero estos métodos son caros y difíciles. Así que experimentos a gran escala evalúan la empatía de la misma manera que lo hacen con el narcisismo, la ansiedad, la amplitud de criterio o cualquier otro rasgo en el que los psicólogos estén interesados, es decir, hacen una serie de preguntas. Los investigadores usan las respuestas a estas preguntas para obtener un puntaje por cada persona, y entonces ven cómo estos puntajes se relacionan con algo asociado con la bondad o la maldad, lo que se evalúa por medio de la observación, la experimentación o haciendo más preguntas.

Aplicar cuestionarios es más sencillo que otros métodos, pero tiene sus dificultades. Para uno, por ejemplo, es difícil decir si lo que estás midiendo es la empatía propiamente dicha, en lugar de qué tan empática se considera la gente o quieren que los demás los consideren. Para decirlo burdamente, algunas personas, que en realidad no son empáticas, podrían creer que lo son o

querer que otros piensen que lo son y entonces responder en ese sentido.

Otro problema es que estos estudios raramente descartan otros aspectos de los individuos que pudieran correlacionarse adecuadamente con una alta empatía, tales como la inteligencia, el autocontrol y una cosmovisión compasiva más amplia. Por analogía, es más probable que los niños con una dentadura excelente ingresen a una buena universidad que los niños con mala dentadura; cualquier estudio encontraría una correlación. Pero sería un error decir que los dientes en sí mismos son relevantes, la odontología no es el fin. Más bien, que los niños tengan buena dentadura se debe a que sus padres tienen más dinero y además crecieron en un mejor entorno, etc., y son estos otros factores, más significativos, los que en verdad explican la correlación. De forma similar, pudiera ser que no sea la empatía la que nos dé buenos resultados sino, más bien, ciertos rasgos de la personalidad que están asociados con la empatía.

Además, otro problema es que las escalas para medir la empatía son imperfectas. Las escalas más populares incluyen preguntas que están relacionadas con la empatía en el sentido de reflejar los sentimientos de otros, pero también constan de preguntas que corresponden a otras capacidades, como la bondad, la compasión o el interés por los demás.

Tomen como ejemplo la muy conocida escala desarrollada por Mark Davis³⁴ y utilizada por muchos investigadores —incluyéndome a mí y mis estudiantes en un trabajo no relacionado con el tema de este libro sobre la creencia en el destino—. ³⁵ Contiene cuatro partes, con siete ítems cada una, desarrollados de tal manera que cada uno se conecta —como dice Davis— con “un aspecto independiente del concepto global, ‘empatía’ ”. La escala incluye las siguientes partes: *tomar perspectiva*, diseñada con la finalidad de captar el interés de las personas para tomar la perspectiva de los otros; *fantasía*, la tendencia a identificarse con personajes ficticios; *interés empático*, el cual se enfoca en los sentimientos de

los otros; y *angustia personal*, la cual mide cuánta ansiedad siente la gente cuando observa experiencias negativas de otras personas.

La escala de la *fantasía* incluye los siguientes ítems; para cada uno, se supone que tienes que calificarte en una escala que va desde “no me describe muy bien” hasta “me describe muy bien”:

- Cuando leo una historia o novela interesante, me imagino cómo me sentiría si los eventos descritos en la historia me sucedieran a mí.
- De verdad me involucro con los sentimientos de los personajes de la novela.
- Sueño despierto y fantaseo, con cierta regularidad, acerca de lo que me pudiera suceder.

Estos puntos evalúan correctamente un anhelo por involucrarse en la ficción; sin embargo, es distinto de lo que en realidad estamos interesados aquí: alguien podría tener una empatía alta, pero no interesarse mucho en la ficción, o tener

baja empatía, pero amar soñar despierto y fantasear.

La escala acerca de *tomar perspectiva* sí implica puntos relacionados con la empatía, pero también explora la presencia de ciertas actitudes de mentalidad abierta cuando se trata de desacuerdos. Estos puntos incluyen:

- Creo que existen dos lados de cada cuestión y trato de examinar ambos.
- Trato de analizar todos los aspectos del desacuerdo antes de tomar una decisión.

De nuevo, puedes obtener un puntaje alto en estos puntos sin ser en lo más mínimo empático, ni siquiera en un sentido cognitivo. O puedes tener un mínimo puntaje, pero tener una empatía alta en cualquier otro sentido.

Los dos últimos puntajes —*interés empático* y *angustia personal*— son vistos por muchos como reflejo de la esencia de la empatía. Sin embargo, estas escalas no distinguen adecuadamente entre sentir el dolor de otros o simplemente preo-

cuparse por ellos. Los puntos en la escala del *interés empático*, por ejemplo, incluyen:

- Con frecuencia me conmueven mucho los sucesos que veo.
- Algunas veces no siento pena por otra gente cuando tiene problemas (código inverso: baja puntuación = alto interés empático).
- Me preocupo mucho por mis amigos.
- Me siento triste cuando veo a un extraño solitario en un grupo.

Lo anterior por supuesto toca alguna fibra moralmente relevante de una persona, pero no necesariamente qué tan proclives son las personas a sentir empatía; más bien, se trata de cuánto se preocupan por otras personas.

La escala de la *angustia personal* tiene problemas más grandes porque básicamente mide qué tan probable es que dejes de ser genial en una situación de emergencia. Ésta incluye:

- Cuando veo a alguien que necesita ayuda urgentemente en una emergencia, me da un ataque de nervios.

- En una situación de emergencia, me siento ansioso e incómodo.
- Tiendo a perder el control durante las emergencias.

Quizá esto tenga *algo* que ver con la empatía. Tal vez las personas con una empatía alta tienen más probabilidades de ponerse mal durante una crisis. Pero la conexión con la empatía es incierta, particularmente porque no aclara si las emergencias tienen que ver con el sufrimiento de otros. Alguien podría volverse loco si una tubería se rompiera o si un tornado se acercara por la carretera, pero esto no se relaciona con la empatía, o con la compasión, el altruismo ni nada por el estilo.

Otra escala popular es la del *cociente de empatía*,³⁶ desarrollada por Simon Baron-Cohen y Sally Wheelwright en el contexto de su influyente teoría: “empatizando-sistematizando”. Baron-Cohen afirma que, en promedio, las mujeres tienen una mayor empatía que los hombres; mientras que éstos, una sistematización más alta, es decir, un interés en analizar y construir sistemas.

Se cree que las personas con autismo son poseedoras de “cerebros extremadamente masculinos”, con un inusual enfoque para la sistematización, el cual a menudo se refleja en una obsesión en ámbitos tales como los horarios de los trenes y los rompecabezas, y que tienen bajos niveles de empatía, lo que en parte es responsable de su dificultad para relacionarse con otras personas.

Creo que la teoría de Baron-Cohen es interesante, pero la escala que utiliza para tratar la “empatización” es un revoltijo. Algunas de las preguntas captan perfectamente la empatía, como por ejemplo:

- Es fácil para mí ponerme en los zapatos del otro.
- Ver personas llorando no me afecta realmente. (Código inverso.)

Pero otras tocan una forma de habilidad social que tiene que ver muy poco ya sea con la empatía o ya sea con la compasión:

- Puedo saber con facilidad si una persona quiere entrar en una conversación.

- Las personas con frecuencia me dicen que he ido demasiado lejos cuando defiendo mi punto de vista en una discusión. (Código inverso.)
- Encuentro difícil saber qué hacer en una situación social. (Código inverso.)

Baron-Cohen realiza investigaciones sobre el autismo, y su escala parece estar orientada a captar ciertas características de las personas con esta condición. Sin embargo, no resulta adecuada como escala para la empatía. Después de todo, una persona puede tener una alta empatía, pero ser socialmente torpe, o socialmente hábil sin ser empático en absoluto.

Resulta, entonces, que todos los métodos para medir la empatía que se usan comúnmente son en realidad para medir un cúmulo de cosas, incluyendo la empatía, pero también el interés y la compasión, así como algunas cualidades, como tener una cabeza fría en situaciones de emergencia, las cuales podrían relacionarse muy poco con la empatía, en cualquier sentido de la palabra.

Finalmente, cuando se trata de encontrar investigación concerniente a la relación entre la empatía y la buena conducta, existe la cuestión del sesgo de publicación. Los investigadores que estudian los efectos de la empatía generalmente están esperanzados y confían en que la empatía sí tenga resultados —nadie realiza un experimento esperando no encontrar nada—. Los estudios que no tienen éxito para obtener un resultado tienen, entonces, menos posibilidades de publicarse (los llamados problemas de los cajones de archivo), y si se presentaran, es más difícil que se publiquen, porque los resultados nulos son notablemente de poco interés para los críticos y editores.

Todos estos problemas —sesgos en los autoinformes, el hecho de que otras características pudieran tener correlación con una alta empatía, los problemas con las escalas y los sesgos de publicación— podrían llevar a que los estudios publicados exageraran la relación entre la empatía y la buena conducta. Así que ¿cuál es la relación?

Sorprendentemente, aun dadas todas estas consideraciones a favor de encontrar un resultado, no existe gran cosa. Hay cientos de estudios, realizados con niños y adultos, y en general los resultados son irrevelantes.³⁷ Algunos estudios encuentran una pequeña relación; otros no encuentran nada o brindan hallazgos inciertos o mixtos. Existen metaanálisis que conjuntan estudios para ver cuál es el panorama general, y algunos de ellos concluyen que no existe un efecto sobre la empatía y otros dicen que hay uno, pero es poco sólido y difícil de encontrar. El mayor efecto de la empatía ocurre en los estudios experimentales de Batson de los que hablamos antes, en los que la empatía es inducida en un laboratorio. Los estudios que observan las diferencias individuales por medio de cuestionarios encuentran mucho menos que un efecto.

He estado hablando acerca de la relación entre la empatía alta y el buen comportamiento. Pero ¿y si le das la vuelta y observas el extremo inferior del espectro, no el hecho de si una alta em-

patía te hace bueno, sino de si una baja empatía te hace malo? ¿Y qué hay acerca de la relación entre la empatía y la agresión?

Soy un escéptico de la empatía como no hay otro, pero incluso yo pienso que debería existir alguna relación entre tener poca empatía y ser propenso a la violencia y a una conducta cruel. Tiene sentido que la empatía inhiba la crueldad. Si siento tu dolor, entonces será menos probable que lo provoque, porque en primer lugar me haría daño. Personas con poca empatía no tienen tal fuerza para inhibirla, así es que sí debería existir alguna correlación entre tener poca empatía y tener mal comportamiento.

Pero aquí, al menos, le estoy dando demasiado crédito a la empatía. Un ensayo reciente examinó los hallazgos de todos los estudios disponibles acerca de la relación entre la empatía y la agresión. Los resultados se resumen en el título: "The (Non)Relation between Empathy and Agres-sion: Surprising Results from a Meta-Analysis".³⁸ Estos hallazgos reportan que sólo cerca de 1% de la variación en agresión representa falta de

empatía. Esto quiere decir que si quieren predecir qué tan agresiva es una persona, y tienen acceso a una cantidad enorme de información sobre esa persona, incluyendo entrevistas psiquiátricas, pruebas de lápiz y papel, historial criminal y escáneres del cerebro, la última cosa en la que se molestarían en ver serían las medidas sobre la empatía de esa persona.

Los autores sencillamente no esperaban esto, y dedicaron gran parte de las conclusiones del ensayo dándole vueltas a su extraño descubrimiento, o para ser más precisos, su extraña falta de resultados. Terminan concluyendo que esto sugiere que tomamos a la empatía demasiado en serio. Señalan que cuando pensamos en una persona con poca empatía, pensamos en una persona insensible, indiferente, a quien le importa muy poco el bienestar de los demás. Pero esto es un error. Como ellos dicen: "Existen otras emociones y consideraciones además de la empatía, y hay muchas razones más para preocuparnos por los demás".

Tener una empatía alta no nos hace buenas personas, y tener poca no nos hace malos. Lo que veremos en los siguientes capítulos es que la bondad podría estar relacionada con sentimientos más alejados de la compasión y el interés, mientras que la maldad podría relacionarse más con una falta de compasión, falta de consideración por los demás y una incapacidad para controlar nuestros deseos.

-
- ¹ Por ejemplo, Kevin J. Haley y Daniel M. T. Fessler, "Nobody's Watching? Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game", *Evolution and Human Behavior*, vol. 26, 2005, pp. 245-256; Melissa Bateson, Daniel Nettle y Gilbert Roberts, "Cues of Being Watched Enhance Cooperation in a Real- World Setting", *Biology Letters*, vol. 2, 2006, pp. 412-414.
- ² Para una crítica, véase Joseph Henrich y Natalie Henrich, *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*, Oxford University Press, Nueva York, 2007.
- ³ Para una crítica, véase C. Daniel Batson, *Altruism in Humans*, Oxford University Press, Nueva York,

2011.

- ⁴ Lo que sigue a continuación fue tomado de mi artículo "Where Does It Happen in the Brain?" (en línea), *EDGE Conversations*, "What's the Question About Your Field That You Dread Being Asked?", 28 de marzo de 2013, disponible en <<https://www.edge.org/conversation/whats-the-question-about-your-field-that-you-dread-being-asked>>.
- ⁵ Simon Baron-Cohen, *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, Nueva York, 2012, p. 40.
- ⁶ El primer reporte sobre esta investigación fue de Giuseppe Di Pellegrino et al., "Understanding Motor Events: A Neurophysiological Study", *Experimental Brain Research*, vol. 91, 1992, pp. 176-180; el término *neuronas espejo* fue utilizado por primera vez en Vittorio Gallese et al., "Action Recognition in the Premotor Cortex", *Brain*, vol. 119, 1996, pp. 593-609. Para una reflexión y crítica general, véase Marco Iacoboni, *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*, Macmillan, Nueva York, 2009. [*Las neuronas espejo*, Katz, Buenos Aires, 2010.]
- ⁷ V. S. Ramachandran, "Mirror Neurons and Imitation Learning as the Driving Force behind 'The Great

Leap Forward' in Human Evolution" (transcripción), 1 de junio de 2000, Edge Video, disponible en <https://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_index.html>.

- ⁸ Marco Iacoboni, *Mirroring People*, op. cit., p. 4.
- ⁹ Gregory Hickok, *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition*, W. W. Norton, Nueva York, 2014.
- ¹⁰ Además del libro de Hickok, véanse Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin Books, Nueva York, 2011; Alison Gopnik, "Cells That Read Minds? What the Myth of Mirror Neurons Gets Wrong About the Human Brain", *Slate*, 26 de abril de 2007, disponible en <http://www.slate.com/articles/life/brains/2007/04/cells_that_read_minds.html>; Richard Cook et al., "Mirror Neurons: From Origin to Function", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 37, 2014, pp. 177-192.
- ¹¹ Para una crítica, véase Jamil Zaki y Kevin Ochsner, "The Cognitive Neuroscience of Sharing and Understanding Others' Emotions", en Jean Decety (ed.), *Empathy: From Bench to Bedside*, MIT Press, Cambridge, 2012.

- ¹² Para algunas críticas sobre el tema, véanse Jean Decety y Jason M. Cowell, "Friends or Foes: Is Empathy Necessary for Moral Behavior?", *Perspectives on Psychological Science*, vol. 9, 2014, pp. 525-537; Jamil Zaki y Kevin N. Ochsner, "The Neuroscience of Empathy: Progress, Pitfalls and Promise", *Nature Neuroscience*, vol. 15, 2012, pp. 675-680.
- ¹³ Matthew Botvinick et al., "Viewing Facial Expressions of Pain Engages Cortical Areas Involved in the Direct Experience of Pain", *Neuroimage*, vol. 25, 2005, p. 312.
- ¹⁴ Jean Decety y Kalina J. Michalska, "Neurodevelopmental Changes in the Circuits Underlying Empathy and Sympathy from Childhood to Adulthood", *Developmental Science*, vol. 13, 2010, pp. 886-899.
- ¹⁵ Bruno Wicker et al., "Both of Us Disgusted in My Insula: The Common Neural Basis of Seeing and Feeling Disgust", *Neuron*, vol. 40, 2003, pp. 655-664.
- ¹⁶ Michael Agger, "2 Girls 1 Cup 0 Shame", *Slate*, 31 de enero de 2008, disponible en <http://www.slate.com/articles/technology/the_browser/2008/01/2_girls_1_cup_0_shame.html>.

- 17 Para una reflexión sobre la teoría de la simulación, véase Alvin I. Goldman, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.
- 18 Gregory Hickok, *The Myth of Mirror Neurons*, *op. cit.*
- 19 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Digireads.com, Lawrence, 2010, p. 18. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2009.]
- 20 Por ejemplo, John T. Lanzetta y Basil G. Englis, "Expectations of Cooperation and Competition and Their Effects on Observers' Vicarious Emotional Responses", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 56, 1989, pp. 543-554. Para una crítica, véase Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, *op. cit.*
- 21 Jean Decety, Stephanie Echols y Joshua Correll, "The Blame Game: The Effect of Responsibility and Social Stigma on Empathy for Pain", *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 22, 2010, pp. 985-997.
- 22 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, p. 33.

- 23 Grit Hein et al., "Neural Responses to Ingroup and Outgroup Members' Suffering Predict Individual Differences in Costly Helping", *Neuron*, vol. 68, 2010, pp. 149-160.
- 24 Lasana T. Harris y Susan T. Fiske, "Dehumanizing the Lowest of the Low: Neuroimaging Responses to Extreme Out-Groups", *Psychological Science*, vol. 17, 2006, pp. 847-853.
- 25 Le agradezco a Elliot Sober por señalarme esto.
- 26 Jamil Zaki y Kevin N. Ochsner, "The Neuroscience of Empathy", *op. cit.*
- 27 Christian Keysers y Valeria Gazzola, "Dissociating the Ability and Propensity for Empathy", *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 18, 2014, p. 163.
- 28 Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education*, NuVision Publications, Sioux Falls 2007, p. 210. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid, 2011.]
- 29 Jonathan Glover, *Humanity*, Yale University Press, New Haven, 2012, pp. 379-380. [*El ser humano*, Edebé, Barcelona, 1997.]
- 30 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, *op. cit.*, p. 575.

- ³¹ Herbert George Wells, *The Island of Doctor Moreau*, Dover Publications, Nueva York, 1996, p. 26. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *La isla del Dr. Moreau*, Alianza, Madrid, 2010.] Le agradezco a Christina Starmans por este ejemplo.
- ³² C. Daniel Batson, *Altruism in Humans*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
- ³³ Para un análisis similar, véase Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001.
- ³⁴ Mark H. Davis, "A Multidimensional Approach to Individual Differences in Empathy", *JSAS Catalog of Selected Documents in Psychology*, vol. 10, 1980, p. 85.
- ³⁵ Konika Banerjee y Paul Bloom, "Why Did This Happen to Me? Religious Believers' y Non-Believers' Teleological Reasoning About Life Events", *Cognition*, vol. 133, 2014, pp. 277-303.
- ³⁶ Simon Baron-Cohen y Sally Wheelwright, "The Empathy Quotient: An Investigation of Adults with Asperger Syndrome or High Functioning Autism, and Normal Sex Differences", *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 34, 2004, pp. 163-175.

- ³⁷ Algunas fuentes relevantes son Bill Underwood y Bert Moore, "Perspective-Taking and Altruism", *Psychological Bulletin*, vol. 91, 1982, pp. 143-173; Nancy Eisenberg y Paul A. Miller, "The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors", *Psychological Bulletin*, vol. 101, 1987, pp. 91-119; Steven L. Neuberg et al., "Does Empathy Lead to Anything More Than Superficial Helping? Comment on Batson et al. (1997)", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 73, 1997, pp. 510-516; Jesse Prinz, "Is Empathy Necessary for Morality", en Amy Coplan y Peter Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
- ³⁸ David D. Vachon, Donald R. Lynam y Jarrod A. Johnson, "The (Non) Relation Between Empathy and Aggression: Surprising Results from a Meta-Analysis", *Psychological Bulletin*, vol. 140, 2014, p. 16.

3

HACER EL BIEN

Uno de los mejores argumentos a favor de la empatía es que te motiva a ser más bueno con quien empatizas. Esto es respaldado por investigación de laboratorio, la experiencia de la vida diaria y el sentido común. Así es que si el mundo fuera un lugar simple, donde los únicos dilemas con los que lidiáramos fueran los que involucrarán a una sola persona en alguna clase de peligro inmediato y en donde ayudar a dicha persona tuviera efectos positivos, entonces la causa a favor de la empatía sería sólida.

Pero el mundo no es un lugar simple. Con frecuencia —demasiada, argumentaré—, la acción

que motiva la empatía no es la moralmente correcta.

La mayoría de los estudios de laboratorio no tratan esta complejidad. Los experimentos están diseñados para medir los efectos de la empatía en función de alguna acción que es evidentemente buena —más ayuda, más cooperación, más bondad hacia una persona que visiblemente necesita ayuda—. Pero hay una excepción significativa, un ingenioso estudio realizado por C. Daniel Batson y sus colegas.

Ahora bien, Batson ha defendido la “hipótesis de la empatía-altruismo” —la idea de que la empatía motiva a ayudar a los demás—, pero no afirma que ésta tenga inevitablemente consecuencias positivas. Lo dice de esta forma: “El altruismo inducido por empatía no es ni moral ni inmoral; es amoral”.¹

Para analizar esto, planteó una situación en la cual la empatía empujara a las personas hacia una respuesta que la mayoría de la gente creyera que, después de considerarla, es la incorrecta. Se les habló a los sujetos de la investigación acerca

de una organización caritativa llamada Fundación para la Calidad de Vida, la cual trabajaba para que los últimos años de vida de niños enfermos terminales fueran más agradables; entonces, se les dijo que escucharían entrevistas con niños en lista de espera para tratamiento. A los sujetos en la condición de baja empatía se les dijo: “Mientras estén escuchando la entrevista, traten de *tomar una perspectiva objetiva hacia lo que escuchen*. Traten de no involucrarse en cómo se siente el niño entrevistado; sólo permanezcan objetivos e imparciales”. Y a los que se encontraban en una condición de alta empatía: “Traten de imaginar cómo se siente el niño entrevistado sobre lo que ha sucedido y cómo ha afectado eso su vida. Traten de sentir el impacto completo por el que este niño ha pasado y cómo se siente como resultado de esto”.

La entrevista se le realizó a una niña llamada Sheri Summers —“una muy valiente y brillante niña de 10 años de edad”—. Su dolorosa enfermedad terminal se describió con detalle, y ella habló sobre cómo le gustaría poder acceder a

los servicios de la Fundación para la Calidad de Vida. A los sujetos se les preguntó si les gustaría llenar una solicitud especial para subir a Sheri de lugar en la lista de espera. Se les aclaró que si le concedían esta solicitud, significaría que otros niños que tenían prioridad por encontrarse más arriba en la lista tendrían que esperar más tiempo para recibir el tratamiento.

El efecto fue fuerte: tres cuartas partes de los sujetos en condición de alta empatía quisieron ascenderla de posición, en comparación con un tercio de los de baja condición. Los efectos de la empatía, entonces, no se fueron en la dirección de aumentar un interés por la justicia; más bien, incrementaron una preocupación especial por quien era el blanco de la empatía, en detrimento de los otros niños.

Esta clase de efecto nos regresa a la metáfora de la empatía como un reflector; ésta captura una característica de la empatía que sus fanáticos enfatizan con rapidez: el cómo visibiliza el sufrimiento de otros y hace que sus problemas se vuelvan reales, relevantes y concretos. Aun en

la oscuridad, se puede ver algo. Alguien que considere que si no fuera por la empatía no ayudaríamos, podría ver esta característica de reflector como su mejor aspecto.

Pero la metáfora también ilustra las debilidades de la empatía. Un reflector selecciona un espacio determinado para iluminarlo y deja el resto en la oscuridad; su foco es limitado. Lo que se ve depende de hacia dónde se elige dirigir el reflector, así que su enfoque es vulnerable a tus prejuicios.

La empatía no es el único aspecto de nuestras vidas morales que tiene una naturaleza reflectora; emociones como la ira, la culpa, la vergüenza y la gratitud son similares. Pero no todos los procesos psicológicos están limitados de esta forma; podemos involucrarnos con el razonamiento, incluyendo el razonamiento moral, el cual es más abstracto. Podemos basar nuestras decisiones en consideraciones de costo-beneficio o apelar a principios generales. Presumiblemente, esto fue lo que hicieron las personas que decidieron no ascender de lugar a Sheri

Summers —no hicieron *zoom* en ella; más bien decidieron tomar una perspectiva más alejada—. Ahora bien, uno podría preocuparse de que esta perspectiva menos emocional sea demasiado fría e impersonal —quizá la metáfora apropiada para este tipo de razonamiento imparcial sea la horrible iluminación que da una luz fluorescente —, pero ya llegaremos a eso. Mi objetivo aquí es señalar que las limitaciones de la empatía no son inevitables.

Debido a esta propiedad de reflector, la confianza en la empatía puede tener consecuencias perversas, las cuales ninguna persona racional podría apoyar. Ustedes lo pueden ver en algunos fascinantes experimentos psicológicos.

En un estudio,² a los sujetos de la investigación se les dieron 10 dólares y luego se les dijo que tenían la oportunidad de dar tanto como quisieran a otra persona que no tuviera nada. Todo esto se realizó de forma anónima; al individuo que se beneficiaría se le identificó solamente con un número, que el sujeto sacaba al azar. El giro

en la investigación consistió en que algunos de los sujetos sacaron el número y luego decidieron cuánto dar, mientras que otros, en cambio, decidían cuánto dar primero y luego sacaban el número. Extrañamente, las personas que primero sacaron el número daban *mucho* más —60% más— que aquellos que decidían primero, probablemente porque sacar primero el número los ayudó a imaginar en específico a una persona sin dinero, a diferencia de pensar sólo en una persona abstracta.

En otro estudio realizado por el mismo equipo de investigación,³ a la gente se le pidió donar a Hábitat para la Humanidad, con el objeto de ayudar a construir una casa para una familia. También se les dijo que “la familia había sido seleccionada” o que “lo sería”. Esta variante sutil hizo de nuevo la diferencia. Los sujetos en la primera situación dieron mucho más dinero, probablemente por la variación entre un objetivo concreto (las personas específicas que ya habían sido seleccionadas) y uno más abstracto (aquellos que

serían seleccionados en el futuro, los cuales podrían ser cualesquiera entre muchos).

Otros estudios comparan cómo respondemos al sufrimiento de una sola persona, contra el sufrimiento de muchos.⁴ Los psicólogos preguntaron a varios sujetos cuánto dinero estarían dispuestos a dar para ayudar a desarrollar una droga que podría salvar la vida de un niño, y a otros se les preguntó cuánto dinero darían para salvar a ocho niños. La gente estaba dispuesta a dar casi lo mismo en ambos casos. Pero cuando a un tercer grupo se le dio el nombre del niño y se le mostró una fotografía, las donaciones se dispararon, ahora había donaciones más grandes para una sola persona que para las ocho.

Todos estos resultados de laboratorio pueden ser vistos como manifestaciones de lo que se llama “el efecto de la víctima identificable”.⁵ Hace 40 años Thomas Schelling escribió:

Imaginen que una niña de seis años con cabello castaño necesita mil dólares para una operación que prolongará su vida hasta Navidad, y entonces la oficina de correos se verá inundada con centa-

vos de a cinco y diez para salvarla. Pero si se informa que sin un impuesto sobre ventas las instalaciones hospitalarias de Massachusetts se deterioraran y podrán causar un aumento apenas perceptible en las muertes prevenibles, no muchos derramarían una lágrima o irían por sus chequeras.

Este resultado también ilustra algo más general acerca de los sentimientos que tenemos por naturaleza: son *imponderables*. Si nuestro interés es motivado por pensamientos sobre el sufrimiento de personas específicas, entonces se coloca en una situación perversa en la cual el sufrimiento de uno puede llegar a importar más que el sufrimiento de miles.

Para darnos cuenta de la naturaleza incuantificable de nuestros sentimientos, imaginen leer que 200 personas acaban de morir en un terremoto en un país remoto. ¿Cómo se sentirían? Ahora imaginen que acaban de descubrir que el número real de muertos fue 2 000. ¿Se sienten ahora 10 veces peor? ¿Se sienten algo peor?

Lo dudo. En realidad, una persona puede importar más que cientos porque una sola puede

evocar sentimientos de tal manera que para una multitud no sería posible. A Stalin se le atribuye la frase: "Una muerte es una tragedia; un millón, una estadística". Y la Madre Teresa dijo alguna vez: "Si veo a la multitud, nunca actuaré. Si veo a una persona, sí lo haré". En la medida en que podamos reconocer que los números son importantes cuando se trata de tomar decisiones morales, entenderemos que se debe a la razón, y no a los sentimientos.

Uno de los problemas de los reflectores es que su enfoque es limitado; otro es que sólo iluminan la parte hacia donde apuntas; son vulnerables a los prejuicios.

La investigación en neurociencia de la que hablamos anteriormente aporta muchos ejemplos de los prejuicios de la empatía. Las áreas del cerebro que corresponden a la empatía son sensibles a si alguien es amigo o enemigo, si es parte de nuestro grupo o de un grupo opuesto. La empatía es sensible a si nos agrada alguien o nos disgusta, y a muchas cosas más.

Así como con el efecto de la víctima identificable, podemos ver estos prejuicios en el mundo real. Piensa en algunos de los eventos que han conmovido a los estadounidenses en las últimas décadas.

Por ejemplo, los casos de niñas que cayeron en pozos. En 1949 Kathy Fiscus, una niña de tres años, cayó en un pozo en San Marino, California, y la nación entera estaba embargada por la preocupación. Cuatro décadas más tarde, Estados Unidos estaba paralizado por la grave situación de Jessica McClure —la bebé Jessica—, la niña de 18 meses que cayó dentro de un pozo muy angosto en octubre de 1987, en Texas, y que desencadenó una operación de rescate que duró 45 horas. En su momento, el presidente Reagan comentó: “Todo el mundo en Estados Unidos se convirtió en padrinos y madrinas de Jessica mientras esto sucedía”.⁶

Eventos de mayor escala también pueden hacer que nos involucremos, siempre y cuando podamos identificar a las víctimas entre la multitud. Nos afectan ciertas tragedias, desastres y

grandes crímenes; por ejemplo, el tsunami de 2004, el huracán Katrina un año después, el huracán Irene de 2011, Sandy en 2012 y, por supuesto, los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001. O el ejemplo con el que comencé este libro, cuando 20 niños y seis adultos fueron asesinados en la escuela primaria Sandy Hook en Newtown, Connecticut, el cual provocó un dolor generalizado y un intenso deseo de ayudar.

Todos estos son casos graves. Pero ¿por qué éstos y no otros? Es seguro que no es por su importancia en cualquier sentido objetivo. Paul Slovic habla del inmenso reflector que se puso sobre Natalee Holloway, una joven estudiante estadounidense de 18 años que desapareció mientras se encontraba de vacaciones en Aruba y de quien se creyó había sido secuestrada y asesinada.⁷ Él señala que cuando Holloway desapareció, la historia de su situación acaparó más tiempo en televisión que el genocidio de Darfur que sucedió simultáneamente. También señala que cada día mueren 10 veces más personas debido

a enfermedades prevenibles en comparación con el número de fallecidos en el huracán Katrina, y 13 veces más por desnutrición.

Evidentemente, entonces, la relevancia de estos casos no refleja una valoración del alcance del sufrimiento, de su importancia mundial o a qué grado es posible ayudar. Más bien, refleja nuestros prejuicios naturales sobre por quién nos preocuparnos. Nos llaman la atención las situaciones de gravedad por las que atraviesan niños pequeños, particularmente aquellos que se parecen a nosotros y provienen de nuestras comunidades. En general, nos interesamos más por las personas que son similares a nosotros — ya sea en actitud, lenguaje o en apariencia—, y siempre nos preocuparemos más por todos los eventos que se relacionan con nosotros y con la gente a la que amamos.

Adam Smith se refirió a esto en 1790, usando un ejemplo ahora famoso. Nos pidió que imagináramos que todos murieron en China a causa de un terremoto. Luego imaginó cómo “un humanista europeo” reaccionaría:

Antes que nada, me imagino, él expresaría muy sentidamente su pena por el infortunio de todos esos infelices; haría muchas reflexiones melancólicas acerca de la precariedad de la vida humana y la vanidad de todos los esfuerzos del hombre, el cual por consiguiente puede ser aniquilado en un momento... Y cuando toda esta buena filosofía terminara, cuando todos estos sentimientos humanos hubieran sido expresados con prolijidad, él seguiría adelante con sus asuntos y sus placeres, tomando su descanso o divertimento con la misma calma y tranquilidad como si nada hubiera pasado.⁸

Luego Smith hace una comparación con la respuesta emocional provocada por un evento más personal: "El desastre más frívolo que pudiera sucederle a cualquiera podría ocasionar un alboroto más auténtico. Si él fuera a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; pero, podrá roncar con profunda tranquilidad sin preocuparse de la ruina de cientos de millones de sus hermanos, siempre que no los vea".

Para cambiar el ejemplo de Smith un poco, imaginen que no son ustedes quienes van a per-

der su dedo meñique al día siguiente, sino una persona muy cercana, tu hijo pequeño quizá. Apuesto a que no dormirías esa noche. Los afectaría mucho más que saber de la muerte de multitudes en una tierra lejana. En realidad, y esto es algo muy difícil de decir, generalmente me molesto mucho más si mi conexión de internet falla, que cuando estoy leyendo acerca de alguna tragedia en un país del que nunca había oído.

Hay algunas excepciones; algunas veces nos pueden llamar la atención eventos distantes. Pero esto sucede por lo general cuando nos los presentan con imágenes e historias que hacen notable el sufrimiento, las cuales funcionan para provocar estas emociones y sentimientos que normalmente sólo se activarían con problemas más locales.

La pregunta sobre cómo es exactamente que los escritores, productores y periodistas pueden provocar preocupación moral es un tema fascinante y amerita un libro por sí mismo. Pero sabemos que sí sucede; la literatura, las películas, los programas de televisión y cosas similares real-

mente atraen la atención de la gente a partir del sufrimiento de extraños.⁹ Por ejemplo, Harriet Beecher Stowe, en su libro *La cabaña del tío Tom* (1852), la novela más vendida del siglo XIX, tuvo un papel significativo en el cambio de actitud de los estadounidenses hacia la esclavitud. *Oliver Twist* de Charles Dickens dio lugar a cambios en la manera en que se trataba a los niños en la Inglaterra decimonónica. La obra de Aleksandr Solzhenitsyn (*Archipiélago de Gulag*) presentó a la gente los horrores del gulag soviético. Asimismo, películas como *La lista de Schindler* y *Hotel Ruanda* expandieron nuestra conciencia sobre la difícil situación de personas (a veces en el pasado, o en otros países) por quienes de otra forma nunca nos habríamos interesado.

La elección sobre en cuál de estos eventos distantes se debe enfocar está en sí misma influenciada por las intuiciones de los periodistas, directores de cine y novelistas en razón de cuáles de esos eventos son más significativos y cuáles tendrán más resonancia con la audiencia popular. Como resultado, algunas situaciones que

le importan a muchas personas difícilmente reciben atención. Las historias sobre las terribles condiciones dentro de las prisiones de Estados Unidos raramente captan el interés debido a que, aunque tocan las vidas de millones, a la mayor parte de la gente no le importa esos millones. La mayoría, por ejemplo, ve a la violación en las cárceles como una broma o una prueba satisfactoria de que lo que se hace, se paga.

Nuestra selectividad sobre en quién nos interesamos hace una diferencia. Hace 20 años, Walter Isaacson expresó su frustración acerca de la atención del público estadounidense en la crisis somalí y su relativa indiferencia de la (objetivamente más grande) tragedia en Sudán; al respecto, él se preguntó con dolor: “¿Terminará el mundo rescatando a Somalia mientras ignora a Sudán debido a que los primeros son más fotogénicos?”¹⁰

Antes de Somalia, estaba la hambruna en Biafra. El periodista Philip Gourevitch cuenta cómo los estadounidenses se conmovieron por la cobertura televisiva de niños “con extremidades

magras como palos, vientres abultados y miradas de anciano". Continúa refiriendo cómo fue que el Departamento de Estado se vio inundado con correos, casi 25 000 cartas al día. Llegó al punto en que el presidente Lyndon Johnson le dijo a su subsecretario de Estado: "Sólo quita a esos bebés negros de mi televisión".¹¹

Mientras escribía este libro, descubrí que existe un campo de estudio llamado "teoría del desastre".¹² Mucho trabajo en esta área explora las motivaciones egoístas. En Estados Unidos, por ejemplo, es más probable que los presidentes declaren un desastre nacional durante el año de elecciones, y en los estados más disputados obtienen más donaciones que otros; el dinero asignado para los desastres se utiliza como un incentivo y una recompensa. Otra investigación ilustra la arbitrariedad sobre lo que nos enfocamos, la manera en que nuestros intereses fallan en coincidir con cualquier valoración razonable de dónde es más necesitada la ayuda o en dónde la gente puede hacer el mayor bien. Ésta es la clase de asunto de la que se quejaba Isaacson.

Ahora bien, algunos casos son difíciles. Quizá no sea obvio —digamos— que esté mal priorizar Somalia sobre Sudán. Pero algunos no son difíciles en absoluto, como cuando se trata de criaturas adorables, como los pingüinos cubiertos con petróleo, en 2014, o un perro contagiado de ébola que le costó a la ciudad de Dallas 27 000 dólares por su cuidado —dinero gastado e intereses que pudieron ser utilizados para salvar vidas.

No estoy argumentando que todos los prejuicios a los que me he referido reflejen el funcionamiento de la empatía; algunos lo hacen. Es mucho más fácil empatizar con alguien que es similar a ti, con alguien que ha sido amable contigo en el pasado o a quien amas, y debido a ello éstas son las personas a quienes es más probable que ayudemos. Los mismos prejuicios empáticos que aparecen en las investigaciones en los laboratorios de neurociencia nos influyen en nuestras interacciones día a día.

Pero otros prejuicios tienen causas que son más profundas que la empatía. Estamos hechos de tal forma para favorecer a nuestros amigos y

6 3G 20

familia sobre los extraños, para preocuparnos más por miembros de nuestro propio grupo, que por otra gente de otros distintos, quizá incluso opuestos. Este aspecto de la naturaleza humana es inevitable dada nuestra historia evolutiva. Cualquier creatura que no hubiera tenido sentimientos especiales hacia aquellos con quienes compartía sus genes y lo hubieran ayudado en el pasado se habría ganado una golpiza desde un punto de vista darwiniano; habría fallado en relación con competidores de naturaleza más estrecha de miras. Este prejuicio de preferir a quienes son cercanos a nosotros es general; influye con quién estamos dispuestos a empatizar sin reparos, pero también en quién nos gusta, por quién nos preocuparnos, con quién nos asociaríamos, a quién castigaríamos, etc. Su alcance es mucho más extenso que el de la empatía.

Otros prejuicios surgen a partir de hechos relacionados con la manera en que trabaja la atención. Las cosas nuevas nos interesan; nos volvemos insensibles a lo mismo de siempre. Así como podemos llegar a ignorar el zumbido del

refrigerador, nos acostumbramos a problemas que parecen imparables, como los niños que sufren de hambruna en África o los homicidios en Estados Unidos. Los tiroteos masivos salpican las pantallas de televisión, los encabezados de los periódicos y la web; los más impactantes se quedan grabados en nuestra memoria colectiva: Columbine, Virginia Tech, Aurora y Sandy Hook. El 99.9% de los demás homicidios son, a menos que la víctima sea alguien conocido, mero ruido de fondo.

Tales prejuicios son distintos de la empatía; pero la naturaleza reflectora de ésta implica que es *vulnerable a ellos*. El enfoque estrecho de la empatía, su particularidad y carácter imponderable significa que siempre se verá influenciada por lo que capture nuestra atención, por nuestras preferencias raciales, etc. Es sólo cuando nos libramos de la empatía y en su lugar confiamos en la aplicación de reglas y principios o en el cálculo del costo-beneficio que podemos, al menos en cierta medida, ser justos e imparciales.

¿Pero en verdad son estos prejuicios un problema? La gente que se preocupa por ellos podría sacar a relucir la naturaleza de la bondad como juego de suma cero. El dinero y el tiempo son finitos. Cada centavo que envío a Save The Whales no va a Oxfam;¹³ cada hora que paso tocando puertas para conseguir fondos para un museo de arte local no lo paso trabajando para ayudar a las personas sin hogar.

Pero ¿y qué? Quizá no seamos perfectos. Supongan que sea verdad que nuestros motivos para ayudar a los demás sean racistas, estrechos, y si no, prejuiciosos. Aun así, esto es mejor que nada. Quizá la empatía y sentimientos similares conduzcan nuestra forma de ayudar a los demás de la manera incorrecta, pero sin ellos no ayudaríamos a nadie, para empezar. Después de todo, la naturaleza de la bondad como juego de suma cero sólo es un problema válido si alguien va a donar o quiere ofrecerse como voluntario, en primer lugar. Si alguien va a realizar una buena acción, y la empatía lo motiva a hacer algo menos bueno, entonces aquí la empatía sería la

culpable. Pero si *no* se va a realizar una buena acción, y la empatía nos motiva a hacerlo, entonces ésta es un plus.

A lo mejor quejarse sobre la empatía es como esta broma: una abuela judía camina con su nieto por la playa cuando una ola viene y se lo lleva al océano. Ella cae de rodillas y llora. Le reza a Dios: "Devuélvemelo. Oh, Dios, por favor salva a mi niño. Oh, Dios, haré lo que quieras". Continúa implorando a Dios, y entonces, de repente, otra ola arroja al niño a la playa. Él corre hacia sus brazos y la abuela lo abraza con fuerza. Entonces ella mira hacia lo alto y dice, con algo de molestia (aquí tienen que imitar la voz): "*Llevaba puesto un sombrero*".

Sí, Dios podía haberle regresado el sombrero, pero de verdad ¿es apropiado quejarse?

Teniendo esto en cuenta, consideren el ejemplo de Peter Singer sobre el enfoque mal dirigido que nuestros sentimientos generan.¹⁴ Miles Scott, un niño de cinco años con leucemia, recibió ayuda de la Fundación Make a Wish para pasar un día como un superhéroe: Batkid. Mane-

jó por toda la ciudad de San Francisco en el Batimóvil acompañado de un actor disfrazado de Batman; rescató a una damisela en apuros; capturó al Acertijo, y luego recibió las llaves de la ciudad de manos del alcalde de San Francisco, todo esto mientras miles de personas lo vitoreaban.

Singer admite que todo esto le dio una cálida sensación de bienestar. Pero entonces pregunta cuánto costó todo eso. La Fundación Make a Wish dice que el costo promedio por hacer un deseo realidad es de 7 500 dólares. El escenario para Batkid desde luego fue más costoso, pero podemos apegarnos a esa cantidad como un cálculo conservador. Singer nos dice que si esa misma suma se utilizara para proveer mosquiteros para camas en zonas con malaria, podría salvarse la vida de tres niños. Y continúa:

¿Es obvio, no es cierto, que es mucho mejor salvar la vida de un niño que cumplir el deseo de uno de ser Batkid? Si se les hubiera ofrecido a los padres de Miles la elección —Batkid por un día o una cura total para la leucemia de su hijo—, seguramente ha-

brían elegido la cura. Cuando se puede salvar la vida de más de un niño, la elección es incluso más clara. ¿Por qué entonces tanta gente dona a Make a Wish cuando podrían hacer mucho más bien donando a la Fundación en Contra de la Malaria, la cual es un proveedor muy efectivo de mosquiteros de camas para las familias de las regiones propensas a la malaria?

Nadie negaría que es mejor salvar la vida a tres niños, que darle a uno solo un día maravilloso. Pero podría objetarse a Singer que ésa no sería la elección que la mayoría de la gente tomaría. Si la gente no donara para darle al niño su deseo, ese dinero no habría ido para los niños con malaria; habría sido utilizado en muchas formas que hubieran hecho incluso menos bien: un buen coche, unas mejores vacaciones o algunas renovaciones en la cocina. Como buen utilitarista, Singer debería entender que si ésas son las alternativas, es mejor que el dinero fuera para el Batkid.

Así es que no veo que el argumento de suma cero sea el mayor problema cuando se usa la

empatía para tomar decisiones relacionadas con la caridad. Mi preocupación es distinta.

Resulta que la bondad motivada por la empatía con frecuencia tiene efectos negativos; puede hacer del mundo un lugar peor. No estoy interesado aquí en casos raros en los que podría pensar un filósofo, como el ejemplo del primer capítulo en el que una persona salva a un niño de ahogarse y resulta que ese niño es Hitler. Sin importar cómo tomemos nuestras decisiones morales, algunas veces haremos las cosas mal. Estoy pensando en ejemplos reales en los que, de formas tristemente predecibles, la empatía lleva a tomar decisiones que pueden tener consecuencias negativas.

Para ver cómo podría suceder esto, consideren primero un campo completamente distinto al de la caridad: la paternidad. Un padre que está todo el tiempo sobre su hijo o hija será un padre sobreprotector y muy aprensivo, temeroso, inseguro, incapaz de ejercer alguna clase de disciplina y control. La buena crianza implica enfrentarse al hecho de que educar a tu hijo le ocasionará

un sufrimiento a corto plazo —en realidad, significa que algunas veces *provocarán* ese sufrimiento—. Implica negarles a los niños lo que quieren —por ejemplo: no, no puedes comer pastel para cenar, hacerte un tatuaje, ir a una fiesta en noche de escuela—. Significa imponer cierto grado de disciplina, que casi por definición hace la vida de los niños desagradable en el aquí y en el ahora. La empatía se mete en medio de todo eso, enfocándose con avidez y entusiasmo en aumentar la felicidad inmediata de tus hijos y posiblemente a expensas de lo que en realidad es bueno para ellos. Se dice algunas veces que el problema con la crianza se debe fundamentalmente a tus propias preocupaciones egoístas. Pero resulta que otro problema es fundamental para tus intereses *empáticos*: el fuerte deseo de mitigar el sufrimiento inmediato de los que te rodean.

Regresando al campo de la caridad, Singer¹⁵ señala que mucha gente es donadora “warm glow”.¹⁶ Estos donadores dan pequeñas cantidades a múltiples organizaciones con la motivación de distribuir su dinero entre muchas causas,

ya que cada una de ellas le produce una pequeña y peculiar sacudida de placer, como cuando tomas pequeñas golosinas de una mesa repleta de postres. Pero hacer pequeñas donaciones en realidad *hace daño* a las organizaciones caritativas, pues el costo de procesar una donación puede ser mayor que la donación misma. También, aunque Singer no lo menciona, las organizaciones a menudo hacen un seguimiento de los donadores, lo que representa un gran gasto para ellos, particularmente si envían información por correo. Si quieres causar daño a una organización que apoya una causa a la que tú te opongas, una forma maliciosa de hacerlo es enviarles una donación de cinco dólares.

Como un tema mucho más serio, tomen en cuenta la ayuda que da Occidente a los países en desarrollo.¹⁷ Resulta que existe un debate considerable sobre cuánto de estos recursos en realidad son de ayuda, así como un consenso cada vez mayor de que gran parte de ellos tiene efectos negativos. Muchos se preocupan de que, claramente, la generosa intervención de la gente

acaudalada de Occidente ha empeorado la vida de millones de personas.

Esto podría parecer extraño; ¿qué podría estar mal en enviar dinero al hambriento, ayuda médica al enfermo, etc.? Parte del problema es que la ayuda extranjera disminuye el incentivo para un desarrollo económico y social a largo plazo en las áreas que se beneficiarían más de tal desarrollo. La ayuda alimentaria puede hacer que los granjeros y mercados locales se queden sin trabajo. (Éstos son del mismo tipo que las preocupaciones que surgen dentro de un país cuando la gente se opone tanto a los programas de bienestar como a los rescates financieros corporativos; el dinero podría hacer que las cosas mejoraran en el momento, ayudando a la gente a conservar su empleo, pero puede tener consecuencias negativas posteriores.) Luego, también existe la preocupación de que la ayuda alimentaria y médica que se da a los combatientes, incluyendo a los que están en países relacionados con genocidios, puede, en realidad, terminar matando a más personas que a las que salva.

Asimismo, el mundo está lleno de gente sin escrúpulos que explota a los otros, así que la empatía puede detonarse estratégicamente para fines perversos. Por ejemplo, los orfanatos. Los sentimientos que en muchos despiertan los niños necesitados motivan a otros individuos a imponer un suministro constante. Muchos de los niños en los orfanatos de Camboya tienen al menos a uno de sus padres: los orfanatos pagan o coaccionan a padres pobres para que den a sus hijos en adopción. Un escritor del *New York Times* resume el problema en una forma que es congruente con el tema de este capítulo:

La empatía de los extranjeros —quienes no sólo contribuyen, sino que en algunas ocasiones llegan incluso a abrir sus propias instituciones— ayuda a crear un exceso de orfanatos... Aunque algunos de estos orfanatos están limpios y bien administrados, muchos más se encuentran en mal estado y, de acuerdo con las Naciones Unidas, los niños son susceptibles a sufrir abuso sexual... “La compasión es una emoción peligrosa”, dijo Ou Virak, el fundador de una organización de derecho humanos en Nom Pen. “Camboya necesita salir de esa mentali-

dad de mendigo. Y los extranjeros necesitan dejar de reaccionar a base de pura emoción.”¹⁸

O consideren a los niños pordioseros en los países desarrollados. La vista de un niño esquelético resulta impactante para las personas bien alimentadas de Occidente, por lo que es muy difícil para una buena persona resistirse a ayudar. Pero esta acción termina apoyando a organizaciones criminales que esclavizan y a menudo mutilan a miles de niños. Al donar, haces del mundo un lugar peor. Acciones que en apariencia ayudan a la gente en el corto plazo pueden tener consecuencias terribles para muchos más.

Un debate sobre las consecuencias involuntarias podría llevar a algunos a la conclusión de que no deberíamos de molestarnos en ayudar en absoluto. Éste *no* es mi argumento. Muchas organizaciones de beneficencia hacen un trabajo maravilloso; la bondad, el trabajo duro y las donaciones caritativas con frecuencia hacen que el mundo sea mejor precisamente en la forma en que pretenden. Es bueno donar sangre, proveer de pabellones mosquitero para evitar la propaga-

ción de la malaria, leer a los ciegos, etc. No todas son historias como las del escritor O. Henry con un giro siniestro al final. Algunas veces una preocupación obsesiva sin considerar las consecuencias no deseadas es sólo una excusa para el egoísmo y la apatía.

Pero para hacer algo bueno propiamente dicho, en lugar de hacer lo que nos haga sentir bien, es necesario tratar con situaciones complejas y ser conscientes de que estamos expuestos al conflicto y algunas veces a intereses malintencionados y ambiciosos. Para lograrlo, necesitas distanciarte un poco y no caer en las trampas de la empatía. La conclusión no es que no debemos dar, sino más bien que debemos hacerlo de forma inteligente, con el ojo puesto en las posibles consecuencias.

Pero, *aun así*, aunque la naturaleza reflectora de la empatía nos lleve en ocasiones por un camino equivocado, podría preocuparte el hecho de que si nos damos por vencidos con la empatía, no estaríamos haciendo nada; no nos preocuparíamos

por nadie o nada además de nosotros mismos, y el mundo se iría al infierno.

Pienso que esta perspectiva refleja una imaginación moral empobrecida, es decir, un fracaso para reconocer las otras fuerzas que pueden darnos los beneficios de la empatía sin todos sus costos. Ya hemos discutido sobre muchos ejemplos de la vida diaria en los que acciones buenas —desde salvar a una niña de ahogarse hasta la donación de un riñón— no fueron motivadas por la empatía. Hay toda clase de motivaciones para hacer el bien, entre las que se incluye una preocupación difusa o compasión, algo a lo que volveré en el siguiente capítulo. Éstas serían preocupaciones sobre la reputación, sentimientos de ira, orgullo y culpa, además de un compromiso con sistemas de creencias tanto religiosos como laicos. Estamos prontos a darle crédito a la empatía por todo lo que es justo en el mundo.

Para añadir un ejemplo más a la combinación, cuando era niño me di cuenta de que mi padre solía sentarse a la mesa de la cocina algunas tardes y hacía cheques para varias solicitudes de

caridad que llegaban a nuestro domicilio. No se comprometía empáticamente con el sufrimiento descrito en la solicitud, apenas las leía. Pero cuando le pregunté por qué lo hacía, me contestó que sentía un deber en general por ayudar a los menos afortunados. Como dije, dar de manera indiscriminada tiene sus riesgos, pero ilustra, una vez más, que si tomas distancia y examinas las cosas buenas que haces tanto tú como los demás, verás que hay muchas más cosas que sólo la distorsionada y miope empatía.

Ya he señalado que ser una buena persona implica una combinación entre preocuparse por los demás —querer aliviar el sufrimiento y hacer del mundo un lugar mejor— y una valoración racional sobre de qué manera es mejor hacerlo. Resulta que existe un proyecto que se enfoca en eso exactamente, llamado “altruismo efectivo” (EA, por sus siglas en inglés).¹⁹ Los altruistas efectivos se definen a sí mismos como “un movimiento en crecimiento que combina tanto el corazón como la cabeza”. Es un buen eslogan. El corazón es necesario para motivarte a hacer el

bien, y la cabeza es la inteligencia para resolver cuál es la mejor manera de hacer que este bien se haga realidad.

Hacer esto no es fácil. Zell Kravinsky, quien donó su riñón a un extraño, dice que la gente piensa que esto es inusual solamente porque "no entienden de matemáticas".²⁰ Pero esto no es del todo correcto; el problema real es que frecuentemente a la gente *no le importan las matemáticas*.

Pero se les puede persuadir a hacerlo. La gente puede ser animada a pensar racionalmente sobre las cuestiones de política. A pesar de algunas posiciones escépticas que afirman lo contrario, la gente a menudo desea hacer lo correcto; no simplemente lo que los hace sentir bien. Hay mucha gente que utiliza recursos como, por ejemplo, el sitio Givewell para supervisar la eficacia de las organizaciones de caridad y así determinar cuál marca más la diferencia. Como dijo Jennifer Rubenstein,²¹ esta atención en las decisiones tomadas con conocimiento empírico, defendida por movimientos como el de altruismo

efectivo, la hace “muy superior a las solicitudes de caridad basadas en víctimas identificables, megafauna (por ejemplo, los osos polares), megastrellas carismáticas (como Bono), villanos simplificados en demasía (como Joseph Kony) y dramáticas imágenes de desastres”.

No todo el mundo es fanático del altruismo efectivo.²² Cuando Peter Singer defendió estas ideas en un artículo reciente en el *Boston Review*, se les pidió a varios expertos y activistas que hicieran comentarios al respecto, y muchos de ellos fueron críticos. Algunos aceptaron la premisa de Singer de que deberíamos enfocarnos en maximizar las posibles consecuencias de nuestras acciones, pero objetaron sus aspectos concretos. Se debatió que se podría hacer más si la gente pusiera menos energía en donaciones personales caritativas y se enfocara, en cambio, en ejercer presión para cambios políticos amplios, como la oposición al comercio de armas o a las tarifas proteccionistas. Otros sostienen que las intervenciones más eficaces son las realizadas por corporaciones, y no por individuos. Y existe

mucha preocupación debido a las consecuencias involuntarias, por ejemplo, al concentrarse en la ayuda individual, lo cual podría mermar el apoyo a gran escala de instituciones como el gobierno de Estados Unidos.

La respuesta de Singer a esta clase de críticas fue mesurada; estuvo de acuerdo en algunos puntos, defendió otros y en general adoptó la posición de que, dado que se trataba de preguntas empíricas, tenían que ser evaluadas caso por caso. Yo añadiría que, siguiendo un argumento de Scott Alexander,²³ una consideración a favor del altruismo efectivo tal como se lleva a cabo actualmente es su humildad epistemológica. Detener la propagación de la malaria con el uso de los pabellones mosquitero podría no resultar la solución total a largo plazo para los problemas del Tercer Mundo, pero lo más probable es que sí haga algún bien. En contraste, el resultado de intervenciones políticas más amplias es considerablemente menos seguro, y si el movimiento del altruismo efectivo fuera en esa dirección, sería

indistinguible de otros movimientos políticos y se perdería su única contribución.

Abundando más en este punto, Alexander hace una distinción entre los problemas del "hombre contra la naturaleza" y los del "hombre contra el hombre". Curar al enfermo es un ejemplo del "hombre contra la naturaleza", y es la clase de asunto en el que se enfocan ahora los altruistas efectivos. Combatir el capitalismo mundial sería un ejemplo del "hombre contra el hombre". Esta cuestión tiene el potencial de generar un cambio duradero para bien, pero el resultado es incierto. Después de todo, hay mucha gente a favor del capitalismo mundial, y muchos honestamente creen que el crecimiento de las economías de mercado es lo que hará del mundo un lugar mejor.

Todo esto al final se reduce a preguntas empíricas sobre qué acciones tienen el mejor beneficio en general. Lo que me resulta más interesante a mí como psicólogo es una distinta clase de reacción que la provocada por la propuesta del altruismo efectivo. Larissa MacFarquhar dice

que para muchos —aunque quizá no para ella— “es inquietante actuar por personas que se encuentran a tan largas distancias que se convierten en abstracciones, aun y cuando las consecuencias sean mejores”;²⁴ ella lo llama “el programa dron del altruismo”. Paul Brest se queja de la “actitud mojigata” del altruismo efectivo.²⁵ Catherine Tumber analiza el ejemplo de Matt Wage,²⁶ un joven que quiso hacer dinero en Wall Street para luego donarlo a los pobres muertos de hambre. Ella manifiesta que el trabajo de Wage en realidad “fomenta el sufrimiento de los pobres en el mundo” y que esto lo degrada a él también, ya que “refleja una forma de profunda alienación”.

Singer tiene menos paciencia para estas respuestas,²⁷ y está particularmente molesto por la insistencia de Tumber de que el dinero donado por Wage no está haciendo ningún bien a los demás (él pregunta cómo es que ella lo sabe), así como su objeción más general a cuantificar la cantidad de bien que uno puede hacer. Singer dice que su punto de vista “implica que ella esta-

ría dispuesta a apoyar a una organización caritativa que, digamos, previniera la ceguera en un número menor de personas aun y cuando los mismos recursos que fueran donados a otra organización previnieran la ceguera de un mayor número de personas". Concluye: "Es difícil saber qué decir sobre ese tipo de preferencia".

Comparto la reacción de Singer. Hace algunos años me encontraba en un programa de radio hablando sobre mi libro más reciente —sobre el origen de la moralidad en los niños— y entré en una discusión con una pastora sobre cómo nos comportamos con los extraños, usando el ejemplo de los niños pordioseros del Tercer Mundo. Con vacilación planteé el problema, sobre el cual había leído hace poco, de que dar dinero a estos pordioseros empeora las cosas, causa más sufrimiento, y sugerí que deberíamos dejar de hacerlo; que deberíamos usar nuestro dinero de mejor manera.

Su respuesta me sorprendió. No me cuestionó los hechos; lo que dijo fue que a ella le *gustaba* ayudar a los pordioseros. Dijo que dar dinero

o ropa a un niño, ver la satisfacción en su cara, la hacía sentirse bien. Es un importante contacto humano, me dijo, no es lo mismo que puedes obtener al dar tu número de tarjeta de crédito a la organización Oxfam.

No respondí nada en ese momento, pues soy una persona a la que no le gustan las confrontaciones y tardo en ocasiones en replicar, pero si pudiera responder ahora, diría que depende de qué es lo que quieres. Si quieres tener el placer del contacto personal, adelante, dale algo al niño, quizá sientas una pequeña emoción cuando sus manos se toquen, una calidez que te acompañe en el camino a tu hotel. Pero si en verdad quieres mejorar la vida de la gente, haz algo diferente.

Los críticos de Singer están en lo correcto al señalar que la gente tiene otras prioridades además de la salud y la seguridad. La gente quiere ser tratada con respeto, por ejemplo, y con frecuencia quiere desempeñar un papel activo en su propio progreso. Y cuando pensamos en los costos y beneficios, también deberíamos considerar las vidas de los acaudalados occidentales.

Hasta qué punto Tumber está en lo correcto y la vida de Matt Wage se ve menoscabada por dedicar su profesión a ayudar a los pobres, eso es algo que se necesita agregar a la mezcla. Entiendo también que hay algo frío e insatisfactorio en la caridad a distancia. Alguien que conozco muy bien, una profesora pudiente, pasó un periodo de su vida trabajando regularmente como voluntaria en un comedor para indigentes, en New Haven, a pesar de que ella sabía que podía hacer mucho más por ellos firmándoles un cheque. Ella quería el contacto. No desestimo esto. Cuando se trata de sumar los costos y beneficios de una acción, seguramente la satisfacción de una profesora de Yale debe de tener algún peso.

Pero le daría mucho menos peso que a las necesidades de los que en realidad están sufriendo. Si un niño está hambriento, no importa en realidad si la comida es entregada por un sonriente voluntario que luego de hacerlo le da un abrazo, o si se deja caer desde un dron. La sutileza del contacto personal es mucho menos importante que salvar vidas de verdad.

Uno de los análisis más serios acerca de las debilidades de la empatía lo hizo Elaine Scarry en un breve artículo titulado: "The Difficult of Imagining Other People".²⁸ Su enfoque es diferente del mío, pero, creo, es perfectamente complementario.

Scarry empieza en un modo proempático, señalando que el tratamiento que le damos a otras personas está determinado por cómo nos imaginamos sus vidas. Ella llega hasta el punto de decir que *"la capacidad del ser humano de herir a otra persona es muy grande precisamente porque nuestra capacidad para imaginar a la otra persona es muy pequeña"* (las cursivas son de ella). Entonces pregunta cómo puede motivarse a los miembros de una sociedad a actuar mejor con los extraños y extranjeros, y considera una solución empática: "un marco de generosidad cosmopolita que depende de la población para espontánea y generosamente 'imaginar' a otras personas y hacerlo diariamente".

Esta solución tiene muchos seguidores en los círculos políticos y es apoyada también por filó-

sofos como Martha Nussbaum,²⁹ quien ha profundizado acerca de la importancia de la empatía en nuestra forma de tratar con otros, incluyendo a aquellos de tierras lejanas. Algunos novelistas se han sentido atraídos por esta opinión, considerando que uno de los beneficios de la ficción es el desarrollo de la imaginación moral. George Eliot señaló en 1856 que la bondad hacia otras personas requiere de alguna clase de empuje emotivo: “Las peticiones fundamentadas en generalizaciones y estadísticas requieren de una compasión ya hecha, un sentimiento moral ya en actividad”,³⁰ y sugirió que éste podría surgir a partir de la ficción y otras artes. Ella concluyó que “un retrato de la vida humana del tipo que sólo un artista puede realizar sorprende incluso lo trivial y egoísta para poner atención en lo que es único de ellos mismos, a lo que se podría llamar la materia prima del sentimiento moral”.

Scarry no está convencida. Le preocupa que nuestras figuraciones sobre la vida de otros no proporcionen suficiente motivación para motivar la bondad. Su escepticismo no se origina en el

tipo de investigación experimental del que hemos estado hablando aquí. En su lugar, ella recurre a la intuición y experiencia de la vida cotidiana. Señala que es difícil imaginar vívidamente incluso a un amigo cercano con la misma intensidad que se experimenta a uno mismo. Lograrlo con un número mayor de extraños, tales como (los ejemplos son de ella) los turcos residentes en Alemania, los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos, la multitud de soldados iraquíes y civiles muertos por bombardeos, es simplemente imposible.

Estas observaciones nos llevan a una afirmación que hice con anterioridad: la empatía es imponderable y prejuiciosa. Escuchar que mi hijo ha sido herido ligeramente me mueve mucho más que escuchar de la horrenda muerte de miles de extranjeros. Ésta podría ser una buena postura para un padre —regresaremos a este tema al final del siguiente capítulo—, pero es una pobre actitud para un legislador y una guía moral mediocre para el tratamiento que le damos a los extraños.

Una respuesta común es que deberíamos tratar con más ahínco ser sensibles con los demás. Ahora bien, esto podría ser una encomiable petición cuando se trata de una persona en particular, quizá alguien cuyo sufrimiento ignoro o incluso causo. Pero es un mal consejo cuando mucha gente está involucrada, incluyendo extraños. No estamos psicológicamente constituidos como para sentir por un extraño de la misma manera en que sentimos por alguien a quien amamos. No somos capaces de sentirnos un millón de veces peor por el sufrimiento de un millón de personas que por el sufrimiento de una sola. Nuestros instintos nos engañan al evaluar nuestras propias acciones morales.

La alternativa que propone Scarry es similar a la mía. Señala que alguien que confía en la empatía se enfocará en las personas con el propósito de hacer que sus vidas sean *importantes*, y tratará de hacer que su alegría, sufrimiento y experiencia importen tanto como los nuestros. Esto suena noble, pero no somos buenos en eso. Por ejemplo, un próspero estadounidense no puede

hacer que la vida de un niño africano hambriento sea tan importante como las vidas de sus propios hijos. Y nadie puede evaluar las consecuencias de algo como el calentamiento global o una guerra futura, dando más importancia a las vidas individuales, debido a que no hay vidas específicas con que hacerlo, sólo generalidades abstractas.

Scarry sugiere que hagamos lo opuesto. No traten de establecer una igualdad y justicia elevando a los otros al nivel de los que aman. No traten de darles más importancia. Más bien, *hazte tú menos importante*. Pon a todos al mismo nivel disminuyéndote a ti mismo. Ponte a ti mismo, y aquellos a quienes amas, al nivel de los extraños.

Vemos esta clase de consejo explicado con detalle por Bertrand Russell, quien dice que cuando leemos en un periódico, debemos sustituir los nombres de los países, incluyendo el propio, para tener un sentido más justo de lo que sucede. Tomen "Israel" y replácenlo por "Bolivia", "Estados Unidos", "Argentina", etc. (Quizá sería aun

mejor utilizar símbolos de forma arbitraria: X, Y, Z.) Ésta es una excelente forma de quitar los prejuicios. Tal y como lo dice Scarry: “El velo de la ignorancia favorece la igualdad al no dar a millones de personas un peso imaginario igual al propio —un trabajo mental abrumador—, sino con la mucha más eficiente estrategia de simplemente borrar por un momento nuestra densa variedad de atributos”.³¹

La idea de Scarry, entonces, es despersonalizar las cosas, para de este modo poner a todos en el mismo nivel, en lugar de elevarlos a todos. Admito que esto suena frío. Podría parecer también que estamos apuntando demasiado bajo. Es como el consejo de Louis C. K. sobre cómo tener el cuerpo deseado: “Sólo tienes que querer un cuerpo jodido. Eso es todo. Tienes que querer a tu jodido, feo, repugnante cuerpo”.³² Pero dado que no podemos empatizar con todo el mundo en la misma medida, éste bien podría ser el mejor procedimiento que podamos tener.

Y esta despersonalización ya existe en el corazón de las políticas sabias. Cuando queremos

tomar decisiones justas y sin prejuicios sobre a quién contratar o a quién premiar, no le damos a todos el mismo “peso imaginario”, reconociendo plenamente las circunstancias especiales y humanas de cada persona. No, en lugar de esto, reducimos a nuestros candidatos a X, Y y Z, planeando procedimientos, como una revisión y audición a ciegas, para prevenir que quien decida tenga prejuicios, consciente o inconscientemente, ya sea por el sexo, la raza o la apariencia del candidato, o cualquier otra cosa en lugar de lo que debería estar bajo evaluación. Alternativamente, podemos establecer un sistema de cuotas y requisitos de diversidad para asegurar representación suficiente de ciertos grupos. Éstas son soluciones contradictorias, basadas en diferentes visiones políticas, pero son intentos tanto de despersonalizar el proceso como darle la vuelta a nuestros prejuicios y preferencias naturales.

Como ejemplo, imaginen que son miembros de un panel que tiene que elegir quién recibirá un prestigioso premio y una de las nominaciones es

para tu hija. ¿Tratarás de expandir tus sentimientos a los otros candidatos de tal manera que los ames a todos por igual y puedas de esa forma ser justo? Difícilmente. Más bien, te retirarías del panel, dándole la responsabilidad a los otros jueces de que vean a tu hija como a cualquier extraño, a la par de los otros aspirantes.

Es fácil malinterpretar lo que realmente tratan estos tipos de apelaciones a la imparcialidad. En una discusión sobre un artículo en el que apoyo una propuesta similar, Simon Baron-Cohen presenta una oscura visión de un mundo sin personas empáticas:

Si dejamos fuera a la empatía de nuestra toma de decisiones, estamos en peligro de hacer lo que los nazis hicieron: diseñar un sistema perfectamente racional como la Solución Final, con trenes llevando a judíos de toda Europa a campos de concentración y su sistema perfectamente calibrado de cámaras de gas y hornos. Todo esto tenía sentido desde una perspectiva nazi, si su objetivo era erra-

dicar a todos los de sangre impura. Todo lo que hizo falta fue la empatía por las víctimas judías.³³

Continúa describiendo lo que él ve como resultado de la toma de decisiones con base en el costo-beneficio:

O piensen en cómo los nazis diseñaron un programa de eutanasia para erradicar sistemáticamente a la gente con dificultades de aprendizaje. El argumento sobre el costo-beneficio era irrefutable: la eutanasia elimina a los “genes enfermos” de entre la población y ahorra dinero, ya que el costo de apoyar de por vida a personas con dificultad de aprendizaje era muy alto. Lo que posibilitó estas decisiones legales —lo que permitió que los legisladores creyeran que esto era moral— fue la ausencia de empatía por la gente con dificultad de aprendizaje.

Para Baron-Cohen, los costos y beneficios son costos y beneficios *financieros*. Es por esto que concluye, desde una perspectiva racional, que el argumento del costo-beneficio de la eutanasia nazi para aquellas personas con problemas de

aprendizaje es “irrefutable”, ya que ahorra dinero del gobierno.

Ahora bien, este tipo de cálculo sobre el costo-beneficio podría ser grotesco. Pero no es lo que estoy proponiendo (o lo que propone cualquiera, hasta donde sé). Más bien, mi alternativa para la empatía incluye la compasión por otros, para que cualquier proceso racional de toma de decisiones considere la felicidad, la prosperidad y el sufrimiento. Para ponerlo en términos de Baron-Cohen, si hubiéramos hecho un análisis costo-beneficio, la masacre de las personas con discapacidad intelectual habría tenido un costo intolerable.

Éste podría ser un planteamiento poco atractivo, y Baron-Cohen no es el único en menospreciar a aquellos que se involucran en deliberaciones racionales. Pero soy un defensor de ese enfoque, y esto me llevará a lo que podría ser la parte más controvertida de este libro.

Voy a decir algo bueno de los economistas, lo que no me resulta fácil. Como profesor, puedo decirles que difícilmente son las personas más

populares en una universidad, con sus salarios ridículos, trajes finos y continuos errores para advertirnos cuándo la economía está a punto de irse al garete. Pero su aplicación de un frío razonamiento económico algunas veces los coloca al lado de los ángeles, ya que trabajan para ser profesionalmente inmunes a todo tipo de prejuicios y parcialidades a los que está sujeta la mayoría de las personas.

Por ejemplo, la mayoría de los economistas cree en las virtudes del libre mercado, y esto se debe en gran medida a que, a diferencia de los políticos y muchos ciudadanos, se niega a ver una diferencia importante entre las vidas de las personas de nuestro país y las de los otros. Un presidente de Estados Unidos que declare que no deberíamos pelear por mantener los empleos en el país —después de todo, las familias mexicanas son tan importantes como las de Estados Unidos— no sería presidente por mucho tiempo. Pero los economistas rechazan esto como un simple prejuicio que sólo hace que el mundo sea peor.

O consideren por qué a la economía se le llama algunas veces “la ciencia lúgubre”.³⁴ Se trata de una descripción despectiva ideada por Thomas Carlyle en 1800, acuñada para hacer un contraste con “la gaya ciencia” de la música y poesía: “No una ‘gaya ciencia’,³⁵ debo decir, como hemos escuchado; no, sino una triste, desoladora y, en verdad, bastante deplorable y angustiante; lo que podríamos llamar, a manera de distinción, la *ciencia lúgubre*”.³⁶

Carlyle tiene un tema en específico, una cuestión por la que él quiere ridiculizar a los economistas que objetan algo que había sido defendido con gran convicción y corazón, y que él mismo había defendido con gran vehemencia.

¿De qué se trata este tema sobre el que los economistas han sido tan negativos? La esclavitud. Carlyle estaba molesto porque los economistas estaban *en contra de la esclavitud*. Él abogaba por la reintroducción de la esclavitud en las Indias Occidentales y estaba contrariado porque los economistas clamaban en contra. Piensen sobre esto cuando estén tentados a desdeñar a

los economistas y a su fría actitud referente a los asuntos humanos, y cuando escuchen a la gente equiparar a los fuertes sentimientos con la bondad y al frío razonamiento con la maldad. En el mundo real, como ya lo hemos visto, la verdad es generalmente lo opuesto.

-
- ¹ C. Daniel Batson et al., "Immortality from Empathy-Induced Altruism: When Compassion and Justice Conflict", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 68, núm. 6, 1995, pp. 1043 y 1048.
 - ² Deborah A. Small y George Loewenstein, "Helping a Victim or Helping the Victim: Altruism and Identifiability", *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 26, núm. 1, 2003, pp. 5-16.
 - ³ *Idem.*
 - ⁴ Tehila Kogut e Ilana Ritov, "The Singularity Effect of Identified Victims in Separate and Joint Evaluations", *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, vol. 97, núm. 2, 2005, pp. 106-116.
 - ⁵ Thomas C. Schelling, "The Life You Save May Be Your Own", en Samuel B. Chase Jr. (ed.), *Problems in Public Expenditure Analysis*, Brookings Institution, Washington, 1968, p. 128.

- ⁶ Sonia Smith, "Baby Jessica: 25 Years Later", *Texas Monthly*, 17 de octubre de 2012, disponible en <<https://www.texasmonthly.com/articles/baby-jessica-25-years-later/>>.
- ⁷ Paul Slovic, "If I Look at the Mass I Will Never Act: Numbing and Genocide", *Judgment and Decision Making*, vol. 2, 2007, pp. 79-95.
- ⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Digi-reads.com, Lawrence, 2010, p. 94. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2009.]
- ⁹ Al respecto, véase también Paul Bloom, *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Crown Publishers, Nueva York, 2013.
- ¹⁰ Walter Isaacson, *Time* essay, 21 de diciembre de 1992, citado por C. Daniel Batson, *Altruism in Humans*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, p. 198.
- ¹¹ Philip Gourevitch, "Alms Dealers: Can You Provide Humanitarian Aid Without Facilitating Conflicts?", *The New Yorker*, 11 de octubre de 2010.
- ¹² Por ejemplo, Enrico Louis Quarantelli (ed.), *What Is a Disaster? A Dozen Perspectives on the Question*, Routledge, Londres, 2005.

- ¹³ Organización cuyo objetivo es combatir la pobreza y la injusticia en el mundo, con presencia en 94 países. [N. del trad.]
- ¹⁴ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, Yale University Press, New Haven, 2016, p. 6.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 5.
- ¹⁶ Término acuñado por el economista Jim Andreoni. El altruismo *warm-glow*, o altruismo impuro, se refiere al sentimiento de satisfacción que experimenta una persona al saber que ha sido ella —y no otra— quien ha prestado su ayuda. [N. del trad.]
- ¹⁷ Estas preocupaciones escépticas se plantean en varios lugares, por ejemplo, Abhijit Banerjee y Esther Duflo, *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*, PublicAffairs, Nueva York, 2012; William Russell Easterly, *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*, Penguin Press, Nueva York, 2006; Ken Stern, *With Charity for All: Why Charities Are Failing and a Better Way to Give*, Anchor Books, Nueva York, 2013; y Linda Polman, *The Crisis Caravan: What's Wrong with Humanitarian Aid?*, Macmillan, Nueva York, 2010.

- ¹⁸ Thomas Fuller, "Cambodian Activist's Fall Exposes Broad Deception", *The New York Times*, 14 de junio de 2014.
- ¹⁹ Kathy Graham, "The Life You Can Save", *Happy and Well*, 27 de mayo de 2013, disponible en <<http://www.happyandwell.com.au/life-save>>.
- ²⁰ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, op. cit., p. 87.
- ²¹ Jennifer Rubenstein, "Forum: The Logic of Effective Altruism", *Boston Review*, 6 de julio de 2015, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/peter-singer-logic-effective-altruism>>.
- ²² Véanse los comentarios críticos sobre el artículo de Peter Singer, "Forum: Logic of Effective Altruism", *Boston Review*, 6 de julio de 2015, disponible en <<https://bostonreview.net/forum/peter-singer-logic-effective-altruism>>. Para comentarios críticos más extensos acerca del altruismo efectivo, véase Amia Srinivasan, "Stop the Robot Apocalypse: The New Utilitarians", *London Review of Books*, 24 de septiembre de 2015.
- ²³ Scott Alexander, "Beware Systemic Change", *Slate Star Codex*, 22 de septiembre de 2015, disponible en <<http://slatestarcodex.com/2015/09/22/beware-systemic-change>>.

- 24 Larissa MacFarquhar, "Forum: Logic of Effective Altruism", *Boston Review*, 1 de julio de 2015, disponible en <<https://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/larissa-macfarquhar-response-effective-altruism>>.
- 25 Paul Brest, "Forum: Logic of Effective Altruism", *Boston Review*, 1 de julio de 2015, disponible en <<https://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/paul-brest-response-effective-altruism>>.
- 26 Catherine Tumber, "Forum: Logic of Effective Altruism", *Boston Review*, 1 de julio de 2015, disponible en <<https://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/catherine-tumber-response-effective-altruism>>.
- 27 Peter Singer, "Forum: Logic of Effective Altruism, Reply", *Boston Review*, disponible en <<https://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/peter-singer-reply-effective-altruism-responses>>.
- 28 Elaine Scarry, "The Difficulty of Imagining Other People", en Martha C. Nussbaum y Joshua Cohen (eds), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston, 1996, p. 102. [Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial", Paidós, Barcelona, 2013.]

- ²⁹ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge University Press, Nueva York, 2003. [*Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008.]
- ³⁰ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin Books, Nueva York, 2011, p. 589.
- ³¹ Elaine Scarry, "The Difficulty of Imagining Other People", *op. cit.*, p. 106.
- ³² Louis C. K., citado por Bekka Williams, "Just Want a Shitty Body", en Mark Ralkowski (ed.), *Louis C. K. and Philosophy*, Open Court, Chicago, 2016.
- ³³ Simon Baron-Cohen, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014.
- ³⁴ Tim Harcourt, "No Longer a Dismal Science", *The Spectator*, 9 de marzo de 2013, disponible en <<https://www.spectator.co.uk/2013/03/no-longer-a-dismal-science/>>.
- ³⁵ Del inglés, gay : "alegre". [N. del trad.]
- ³⁶ *Idem.*

INTERMEDIO

LA POLÍTICA DE LA EMPATÍA

Cuando hablo en contra de la empatía, con frecuencia me cuestionan sobre mis preferencias políticas. ¿Sigo alguna clase de agenda conservadora? ¿Esto es a propósito para fastidiar a los liberales y progresistas?

Es natural preguntarlo. Mucha gente cree que la empatía está asociada con un grupo de opiniones liberales, de izquierda y progresistas. En Estados Unidos, al menos, éstas incluyen estar a favor del matrimonio gay, el estricto control de las armas, garantizar el acceso al aborto, fronteras más abiertas, así como programas gubernamentales como asistencia médica universal. Los

que sostienen estas opiniones son vistos a menudo como particularmente empáticos.

Al decir que los liberales son más empáticos que los conservadores, podemos referirnos a dos cosas sutilmente distintas: por un lado, a las filosofías políticas en sí. George Lakoff, un entusiasta defensor de las causas liberales, lo dice en los términos más enérgicos: “Detrás de cada política progresista yace un solo valor moral: la empatía”.¹ Alternativamente, podríamos referirnos a los individuos liberales y conservadores. Tal vez sean más empáticos quienes tienden a adoptar opiniones más liberales que conservadoras; o quizá estar expuesto a ideas liberales nos haga más empáticos, mientras que la exposición a opiniones conservadoras nos haga menos proclives a la empatía.

La opinión sobre las posturas lógicamente es distinta a la de los individuos —es posible, por ejemplo, que los liberales sean más empáticos, pero la filosofía del liberalismo en sí misma no tiene ninguna asociación especial con la empatía—, pero por supuesto están relacionadas. Tendría

sentido que la gente más empática se decidiera por la perspectiva política más empática, y viceversa.

En cualquier caso, es verdad que las políticas liberales están basadas en la empatía y si estoy en lo correcto cuando digo que la empatía es una pobre guía moral, entonces este ensayo sería un ataque a la izquierda. Ésta sería definitivamente una posición interesante que tomar.

Pero éste no es mi razonamiento. Resulta que existe cierta asociación entre la empatía y la política, en las direcciones que se podría esperar. Pero esta relación no es tan fuerte como la gente piensa. Hay posiciones conservadoras que están profundamente fundamentadas en la empatía y posiciones liberales que no. Estar contra la empatía no te ayudará a tener una opinión sobre el control de armas, los impuestos, la asistencia médica y demás; no te dirá por quién votar, ni cuál debería ser tu filosofía política en general.

Para bien o mal, entonces, mi ofensiva contra la empatía es apartidista. O para decirlo más tajantemente: las personas de todas las orientacio-

nes políticas —liberales, conservadoras, libertarias, de extrema derecha, extrema izquierda; en suma, todos nosotros— podemos unir las manos y trabajar juntos en la lucha contra la empatía.

Para hablar de este tema en general, necesitamos pensar sobre lo que significa ser liberal/progresista/de izquierda o conservador/de derecha. Estas palabras han cambiado su significado con el tiempo, y el lenguaje político en sí mismo es el centro de un intenso debate. Por un lado, se encuentran los de la extrema izquierda que odian con gran pasión a los “liberales” y al “liberalismo”, y sobre todo al “neoliberalismo”. Muchas perspectivas asociadas con el “conservadurismo” no son, en ningún sentido literal, conservadoras; en realidad son radicales, como los programas de desmantelamiento del gobierno que se llevan a cabo desde hace mucho tiempo. Los libertarios, quienes no son clasificados como liberales en la esfera política moderna —debido a su entusiasmo por las políticas del libre mercado y su desdén por algunos programas sociales—, insistirán con frecuencia en que ellos son los li-

berales verdaderos, es decir, los defensores de las políticas de los fundadores del liberalismo como John Locke y John Stuart Mill.

Estos temas son complejos e intrincados, por lo que mi plan es eludirlos. A continuación usaré expresiones como izquierda/liberal/progresista y derecha/conservador de la manera usual como las utilizan los estadounidenses y europeos en ámbitos no académicos. Lo hago así porque esto corresponde a lo que se refiere la gente cuando dice que los liberales son más empáticos que los conservadores. Es decir, cuando la gente asocia a los liberales con la empatía, se refiere a ellos como comúnmente se hace en el discurso cotidiano, es decir, los relaciona con quienes abogan por una protección legal más amplia para las minorías sexuales y étnicas, se preocupa por la proliferación de las armas, está a favor de la legalización del aborto, apoya programas de diversidad en universidades, apoya la cobertura médica universal, etcétera.

Debería agregar que, al menos en Estados Unidos, la gente no es irracional cuando divide el

mundo político de esta forma. Las categorías lógicas de liberal y conservador hacen un trabajo sorprendentemente bueno al capturar el cúmulo de opiniones de la gente. No tenía que ser de esa manera; opiniones políticas específicas podrían ser independientes unas de otras; podría haber sido, digamos, que la opinión sobre el control de armas no tuviera relación con las opiniones acerca del matrimonio gay, de la misma forma que los ingredientes de tu pizza favorita no la tienen con el hecho de si te gustan las películas de *Misión imposible*. Pero al día de hoy hay incontables estudios sobre la orientación política y encuestas acerca de si las personas son liberales o conservadoras, y resulta que estos rudimentarios trabajos de evaluación funcionan perfectamente para predecir todo tipo de opiniones específicas. Por ejemplo, un estudio realizó encuestas sobre los siguientes temas:²

- Estricto control de armas en Estados Unidos
- Cobertura universal de salud
- Discriminación positiva para las minorías

- Estándares estrictos de las emisiones de carbono para reducir el calentamiento global

Si eres estadounidense o europeo, tendrás una clara intuición sobre qué posiciones acerca de estos temas corresponden al lado liberal y cuáles al conservador, y estarás en lo correcto. Además, estas opiniones son consistentes; la gente que está de acuerdo con una de ellas tiende a estarlo con las otras, y viceversa. Estos patrones más generales de aprobación y desaprobación corresponden al lugar en que se ubican las personas en la escala de derecha-izquierda: liberal (o progresista) contra conservador. Si tú quieres conocer las opiniones de las personas, entonces, una excelente pregunta sería: “¿eres liberal o conservador?”

De verdad, algunos creen que un *continuum* político de izquierda a derecha podría ser universal.³ John Stuart Mill señala que los sistemas políticos tienen “una parte de orden o estabilidad y una de progreso o reforma”. Ralph Waldo Emerson escribió que “las dos partes que dividen al

Estado, el partido del conservadurismo y el de la innovación, son muy viejos, y se han disputado el dominio del mundo desde su creación”, y continuó para concluir que tal “antagonismo irreconciliable debe tener su escaño correspondiente en las profundidades de la condición humana”.

Este antagonismo es más fuerte cuando se trata de temas sociales. Nuestras naturalezas políticas parecen manifestarse más claramente con —como lo dijo un grupo de expertos—: “asuntos sobre reproducción, relaciones con grupos marginales, castigo apropiado para malhechores dentro de un grupo y estilos de vida tradicionales/innovadores”.⁴ Temas menos íntimos, como el libre mercado y la desregulación de los bancos, son menos predecibles y no están relacionados de manera fidedigna con nuestra orientación política.

No es sorprendente que en Estados Unidos exista una correlación aproximada entre la orientación política y la afiliación a los partidos políticos más grandes;⁵ los que se ven a sí mismos como liberales tiendan a votar por los Demócra-

tas y los que se consideran conservadores, por los Republicanos. Pero la relación está lejos de ser perfecta: en una escala de 0 a 1, la correlación entre las opiniones políticas y la afiliación a un partido es de cerca de 0.5 a 0.6.

La relación es imperfecta en parte porque la afiliación a un partido está determinada por factores diferentes a la ideología, particularmente a un nivel más local, en donde los temas no son los derechos de los homosexuales o el aborto, sino temas como las emergencias relacionadas con nevadas o los impuestos a la propiedad. Asimismo, los dos principales partidos políticos son ideológicamente heterogéneos. En las elecciones presidenciales de 2012, por ejemplo, los contendientes del Partido Republicano incluían a Rick Santorum, quien estaba preocupado por temas como la castidad, un papel central de la religión en la vida pública y un ejército fuerte —la representación perfecta de una visión del mundo conservadora—, y el libertario Ron Paul, cuya filosofía defiende una mayor libertad individual en la vida diaria y una política exterior menos agresiva.

Entonces, ¿los liberales son más empáticos? Parece que así es. Tal vez no sea un accidente que Barack Obama, quien habló más sobre la empatía que cualquier otro presidente en la historia, sea demócrata. Fue su predecesor demócrata, Bill Clinton, quien dijo al pueblo estadounidense la famosa frase: "Siento su dolor". Otros destacados demócratas usan el lenguaje de la empatía con elocuencia. A raíz de la muerte por asfixia de Eric Garner a manos de los oficiales de policía de Nueva York, Hillary Clinton exigió cambios en las tácticas policíacas, y entonces dijo: "Lo más importante que cada uno de nosotros puede hacer es tratar más de ver el mundo a través de los ojos de nuestro vecino... Imaginar cómo es estar en sus zapatos, compartir sus penas, esperanzas y sus sueños".⁶

Muchos ven esta manera de pensar como reflejo de un aspecto fundamental de la cosmovisión liberal: una mayor empatía es lo que da cohesión a las políticas liberales. Un análisis realizado por psicólogos que estudian la relación entre la política y la empatía revela:

En la medida en que los ciudadanos se identifiquen con la aflicción de los demás, querrán mitigar el dolor del que son testigos. En el ámbito político, tales acciones muy probablemente implicarían la invocación del poder gubernamental en nombre de las aparentes víctimas. Por consiguiente, la gente “de gran corazón”, conjeturamos, preferiría soluciones políticas liberales para remediar los problemas en los que se encuentran los afligidos, y otros más generales.⁷

Entonces, en la medida en que un partido político dice que deberías ayudar a la gente necesitada, suavizando las restricciones migratorias o aumentando el salario mínimo, tiene sentido que la gente que pertenece a ese grupo esté motivada por la empatía, mucho más que los que se oponen a estas posturas. Para ver cómo es una retórica diferente, consideremos el siguiente ejemplo: el oponente de Obama durante las elecciones de 2012, el republicano Mitt Romney, fue ridiculizado por decir lo siguiente: “Me gusta el hecho de que soy capaz de despedir a las personas que trabajan para mí”.⁸ Ahora bien, Mitt

Romney estaba haciendo una observación válida sobre el funcionamiento de un sistema económico que él mismo defiende y la manera en que él cree hace la vida de todos mejor a la larga, pero resulta una postura *no-empática* casi cómica.

Muchos liberales resumirían esto diciendo que son ellos los solidarios, mientras que los conservadores son vengativos, crueles, severos y no tienen sentimientos. Los liberales quieren incrementar el salario mínimo porque se preocupan por la gente pobre; y los conservadores, no. Los liberales abogan por leyes más estrictas para el control de las armas debido a que se preocupan por las víctimas de la violencia; los conservadores, no. Los liberales están a favor del derecho al aborto porque se preocupan por las mujeres, mientras los conservadores quieren restringir su libertad. Éste es el análisis que hace George Lakoff sobre la posición antiabortista: los conservadores consideran a la sociedad como una familia autoritaria tradicional, y cuando se trata del aborto: “La sola idea de que una mujer pueda tomar tal decisión —una decisión sobre su

propia reproducción, sobre su cuerpo y sobre la descendencia del hombre— contradice y representa una amenaza a la idea de un padre con una moral estricta”.⁹

Así es visto el conservadurismo por sus peores enemigos. Pero es posible que los conservadores se consideren a sí mismos menos empáticos. Después de todo, ellos acusan a los liberales de ser blandos y emocionales —las expresiones “de gran corazón” y “abrazadores de árboles” difícilmente son elogios—. Ellos repetirían con aprobación la frase atribuida a menudo a Winston Churchill: “Si no eres un liberal a los veinte, es que no tienes corazón; si no eres conservador a los cuarenta, no tienes cerebro”. Los conservadores podrían argumentar la importancia de los valores morales no empáticos, como darle mayor relevancia a la tradición, incluyendo la religiosa, así como los derechos y libertades individuales.

Asimismo, los conservadores son propensos a tener cierto escepticismo sobre el alcance de la bondad humana, particularmente hacia los que no son familiares ni amigos, y también se preo-

cupan por la falta de confianza y la corrupción de las instituciones estatales. Mientras que los liberales abogan por los programas del gobierno que ellos consideran hacen del mundo un lugar mejor —como la atención médica universal, digamos, o los programas de educación temprana, por ejemplo, Head Start—,¹⁰ a los conservadores les preocupa que éstos nunca funcionan como fueron planeados.¹¹

Un análisis diferente del contraste entre liberales y conservadores es propuesto por Jonathan Haidt,¹² el cual se basa en su teoría de que los humanos poseen un conjunto de fundamentos morales distintos —incluyendo los relativos a la preocupación, equidad, lealtad, autoridad y santidad—; éstos son valores universales, pero que pueden tener variantes; la investigación realizada por Haidt y sus colegas sugiere que los liberales hacen énfasis en la preocupación y la equidad sobre los demás; mientras que los conservadores ponen más o menos igual interés en todos estos principios. Ésta es la razón, de acuerdo con Haidt, por la que a los conservado-

res les importa más que a los liberales el respeto por la bandera nacional (ya que se asocia con la lealtad), la obediencia de los hijos a sus padres (autoridad) y la castidad (santidad). Y de nuevo esta perspectiva nos indica que los conservadores se basan más en valores no relacionados con la empatía que los liberales.

Finalmente, existe investigación sobre la verdadera forma de pensar de los liberales y conservadores. Un estudio realizado a partir de encuestas en línea,¹³ examinó a cerca de 7 000 personas; se les preguntó sobre sus filiaciones políticas y luego se les hizo dos pruebas estándar de niveles de empatía: la escala de Davis del “interés empático” y la de Baron-Cohen del “empatizador”. Anteriormente en otro capítulo manifesté mi desacuerdo con estas escalas, señalando que, entre otras cosas, miden otros atributos distintos a la empatía, además de que son vulnerables a la autoevaluación y autopercepción prejuiciosas (ya que miden cómo crees que eres, no necesariamente cómo eres realmente). Pero aun así, probablemente puedan captar *algo* que se re-

lacione con la empatía, y exactamente, como uno podría predecir, en ambas escalas los que se definen a sí mismos como liberales son significativamente más empáticos que los que se definen como conservadores. Éstas no son grandes diferencias, pero son reales.

Finalmente, si resultara que ser liberal es más atractivo para las personas empáticas, tendría sentido que las mujeres estadísticamente sean más propensas a ser liberales que los hombres,¹⁴ ya que ellas tienden a ser de alguna manera más empáticas. Los autores de un estudio sobre la empatía, el género y la orientación política concluyeron que si los hombres fueran tan empáticos como las mujeres,¹⁵ la brecha de género en la política desaparecería casi por completo.

Así es que hay algo cierto en la idea de que la cosmovisión liberal es más empática que la conservadora. Pero esta conexión entre ideología política y empatía no es tan fuerte como parecería en un principio.

En primer lugar, incluso los estereotipos son más matizados. Algunos políticos liberales destacados —me viene a la mente Michael Dukakis, o quizá Al Gore— son vistos, y se presentan a sí mismos, como tecnócratas racionales, es decir, personas cuidadosas capaces de resolver problemas. Y algunos políticos más conservadores —como Ronald Reagan— son notablemente buenos para presentarse a sí mismos como empáticamente conectados con los otros.

Más concretamente, es muy burdo asociar las políticas liberales con la empatía. Consideren que muchas de las políticas relacionadas con el liberalismo también son respaldadas por los libertarios, quienes, desde las medidas estándares de la empatía, son los individuos menos empáticos de todos.¹⁶ Los liberales y los libertarios comparten una causa común en temas como el matrimonio homosexual, la legalización de algunas drogas y la militarización de la policía. Si estas políticas se basan en la empatía, es un misterio cómo es que las personas menos empáticas del mundo las respaldan.

Además, algunas políticas conservadoras apelan a intereses empáticos por individuos específicos. Simplemente sucede que son personas diferentes de aquellas por las que los liberales sienten empatía. Así es que los liberales que están a favor de abrir las fronteras podrían intentar provocar empatía por el sufrimiento de los refugiados, mientras que sus contrapartes conservadoras hablarán acerca de los estadounidenses que podrían perder sus empleos. Los liberales podrían empatizar profundamente con las minorías que sienten son abusadas o amenazadas por la policía, pero los conservadores lo hacen con los oficiales de policía y con los dueños de pequeños negocios que han perdido sus fuentes de ingresos en disturbios provocados por las protestas contra la policía.

Estos cambios de perspectiva en forma y fondo, en los que existe un giro sobre quién es el centro del interés, son endémicos del debate político. Los debates políticos por lo general implican un desacuerdo no sobre si deberíamos sentir empatía, sino con quién deberíamos hacerlo.

Por ejemplo, el control de armas. Los liberales con frecuencia abogan por un control de armas, enfocándose en las víctimas de la violencia. Pero los conservadores señalan que a quienes les quitan sus armas, quedan indefensos contra la violencia de otros. Los políticos inteligentes entienden esta simetría. Cuando Barack Obama habló en la Academia de Policía de Denver, dijo que mientras hacía campaña en Iowa, Michelle Obama le comentó: "Sabes, si yo viviera en una granja en Iowa, probablemente querría un arma también. Cuando alguien se detiene en tu entrada y estás en casa, y no sabes quiénes son esas personas ni cuánto tiempo tardarán los *sheriffs* en llegar, puedo entender por qué querrías algunas armas para protegerte".¹⁷

Como era típico en él, Obama sugirió que la solución para estas diferencias de intereses empáticos es aún más empatía. Continúo diciendo que nos "pusiéramos en los zapatos del otro", y que los cazadores profesionales y deportivos deberían imaginar lo que siente una madre que ha

perdido a su hijo en un acto de violencia fortuita, y viceversa.

O piensen en la preocupación por la tortura practicada por parte de la CIA y las fuerzas armadas de Estados Unidos. En principio, podría parecer que la empatía favorece sólo a una de las partes en este debate —la preocupación por el sufrimiento de los que son torturados—. Pero esto es muy simple. Después de la publicación de los reportes sobre tortura a finales de 2014, al exvicepresidente Dick Cheney se le pidió defender el historial de tortura de Estados Unidos. Ahora bien, es posible imaginar que su argumento apelaría de manera abstracta a la protección y seguridad; pero cuando se le preguntó si podía definir la tortura, Cheney dio el siguiente ejemplo: “Un ciudadano estadounidense llama por celular por última vez a sus cuatro hijitas poco antes de morir quemado en los pisos superiores del World Trade Center en Nueva York, en el 9/11”.¹⁸ Éste es un argumento empático: defender la tortura apelando al sufrimiento de una sola persona identificable.

O piensen en las preocupaciones acerca de algunos tipos de expresiones. Los liberales se preocupan por las ofensas causadas por los discursos racistas y sexistas; los conservadores lo hacen por las ofensas que causan los discursos que menosprecian los valores tradicionales. Tanto liberales como conservadores objetan, por diferentes razones, algunas exposiciones públicas de la sexualidad, y con frecuencia encuentran una causa común en su lucha contra la pornografía. Ambos protestan contra la ridiculización de ciertos personajes públicos queridos (distintos, por supuesto), y cuando se dice algo ofensivo en los medios sociales, están prontos a pedir que se despida, humille o por lo menos se obligue a disculparse al responsable.

Ésta es la clase de problema que nos hace preocuparnos por el papel de la empatía en nuestras vidas políticas. La cuestión no es que todas estas preocupaciones estén equivocadas. Incluso el más ferviente defensor de la libertad de expresión cree que debe haber algunas restricciones: digamos que la mayoría considera que está

justificado que se despidan a un profesor de primaria que enseña a sus estudiantes la ideología nazi o coartar la libertad de alguien que grita insultos racistas a la gente en la calle. Y algunos comentarios en los medios sociales ameritan de verdad una respuesta enérgica. Pero el problema es que la empatía está siempre del lado del que censura. Es fácil sentir el dolor de la persona ofendida por el discurso y particularmente si esa persona forma parte de tu comunidad y le molesta lo mismo que a ti. Parecería muy frío decirle a quien de verdad ha sido ofendido que lo único que puede hacer es aguantarse.

El tema de la libertad de expresión, por el contrario, no es empático. Hay muchos argumentos sobre por qué debemos ser reacios a restringir la libertad de expresión de otros, algunos de ellos se basan en preocupaciones consecuencialistas (es decir, el mundo es mejor a la larga si todas las ideas, incluso las malas, son ventiladas), y otras ideas sobre la libertad humana en las que el derecho a la libertad de expresión es primordial. También hay una forma progresista del inte-

6 3G 25

rés propio que defiende la libertad de expresión: tienes el derecho de decir lo que quieras y, a su vez, yo tengo el mismo derecho. Pero ninguna de estas consideraciones es particularmente empática y aquí, como en cualquier otro lugar, una política pública razonable se basa en motivaciones más generales y menos parciales.

La empatía también muestra su naturaleza apartidista en el contexto legal. Muchos liberales, incluyendo a Obama, han señalado la necesidad de jueces más empáticos, lo que es desestimado por los conservadores de forma rutinaria como un intento de predisponer al sistema legal para favorecer las causas liberales. Pero en un debate serio,¹⁹ Thomas Colby señala que los jueces conservadores de la Corte Suprema de Justicia son igual de propensos que los liberales a cultivar intereses empáticos. Es decir, incluso los jueces más conservadores, aunque algunas veces describan la toma de decisión judicial como un proceso mecánico —como un ampáyer que marca *strikes* y bolas, dice John Roberts—, táci-

tamente aceptan la importancia de las consideraciones empáticas.

Y algunas veces no tan tácitamente. En su audiencia de ratificación, Clarence Thomas insinuó que su única contribución como juez sería que él “se puede poner en los zapatos de la gente que se ve afectada por las decisiones de la Corte”; mientras que Samuel Alito, en su propia audiencia, subrayó: “Cuando me llega un caso de discriminación, tengo que pensar en los miembros de mi propia familia que la han sufrido por su origen étnico, religión o sexo, y todo eso lo tomo en consideración”.

Más notablemente, algunas decisiones tomadas por jueces conservadores están claramente fundamentadas en la empatía. Colby da como ejemplo el disenso del juez Alito en un caso de libertad de expresión relacionado con las protestas en los funerales militares por parte de la iglesia bautista de Westboro;²⁰ al respecto, el juez Alito citó la “intensa y duradera herida emocional” y la “grave vulnerabilidad emocional” sufridas por las familias de los fallecidos. Pero

los demás jueces fueron unánimes en su punto de vista acerca de estas protestas, aunque censurables, totalmente legales, y Colby especula que el juez Alito se dejó llevar por la empatía al tomar una decisión contraria a la ley.

Ya hemos visto cómo los conservadores pueden confiar en la empatía tanto como los liberales. Más aún, algunas perspectivas relacionadas con filosofías liberales no son empáticas en absoluto.

El mejor ejemplo de esto es el cambio climático, una problemática por la que los progresistas se preocupan más que los conservadores. Aquí la empatía favorece que no se haga nada. Si haces algo, muchas víctimas identificables — gente real por la que podemos sentir empatía— resultarían perjudicadas por el aumento de los precios del gas, cierres de negocios, incremento de impuestos, etc. En contraste, los millones o billones de personas que en un futuro indeterminado sufrirán las consecuencias de nuestra inacción actual son pálidas abstracciones estadísticas. Cuando los liberales nos dicen que debe-

mos actuar, hay algo más involucrado además de la empatía.

Sabemos que no existe el Partido de la Empatía. No es que las políticas liberales sean motivadas por la empatía, en contraste con las de los conservadores. Una perspectiva más realista es que una política de la empatía motiva la preocupación por la gente en el aquí y ahora. Esto encaja bien con algunas causas liberales y otras conservadoras. En ciertos casos, como el control de armas, la empatía va en ambos sentidos; en otros, como el de la libertad de expresión y el cambio climático, está más callada de un lado.

Desde luego, hay peores cosas que preocuparse por las personas en el aquí y el ahora. Si estás en una posición en la que puedes ayudar a desaparecer el sufrimiento, deberías actuar, ya que en ocasiones preocuparse por los efectos a largo plazo es sólo una justificación para la apatía y el egoísmo. Aun así, el costo de una política de la empatía es enorme. Los fracasos de los gobiernos para promulgar políticas prudentes a largo plazo se atribuyen frecuentemente al estí-

mulo del sistema político democrático (que favorece las soluciones inmediatas) y a la poderosa influencia del dinero. Pero también se puede culpar a la política de la empatía. Esto es porque la empatía puede hacer que los ciudadanos de un país queden traspasados por el dolor de ver a una niña atrapada en un pozo y permanecer, por otro lado, indiferentes al cambio climático. Esto es porque la empatía provoca que con frecuencia se promulguen leyes despiadadas o que participemos en guerras terribles; el sentimiento causado por el sufrimiento de unos pocos lleva a consecuencias desastrosas para muchos.

Un análisis razonado, incluso contraempático, de las obligaciones morales y sus probables consecuencias es una mejor guía para la planeación del futuro, que una reacción dolorosa provocada por la empatía. Ésta no es una posición partidista, sino razonable.

¹ George Lakoff, *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*, Penguin Books, Nueva York, 2008, p. 47.

- ² Dan Kahan, "Do Mass Political Opinions Cohere: And Do Psychologists 'Generalize Without Evidence' More Often Than Political Scientists?", *Cultural Cognition Project at Yale Law School*, New Haven, 20 de diciembre de 2012, disponible en <<http://www.culturalcognition.net/blog/2012/12/20/do-mass-political-opinions-cohere-and-do-psychologists-gener.html>>.
- ³ Las citas son de John R. Hibbing, Kevin B. Smith y John R. Alford, "Differences in Negativity Bias Underlie Variations in Political Ideology", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 37, 2014, pp. 297-307.
- ⁴ *Ibidem*, p. 305.
- ⁵ *Ibidem*, p. 297-307.
- ⁶ Peter Baker y Amy Chozick, "Some Conservatives Say Deadly Force Used to Subdue Garner Didn't Fit the Crime", *The New York Times*, 4 de diciembre de 2014.
- ⁷ Clifford P. McCue y J. David Gopoian, "Dispositional Empathy and the Political Gender Gap", *Women and Politics*, vol. 21, 2000, p. 6.
- ⁸ Derek Thompson, "The Meaning of Mitt Romney Saying 'I Like Being Able to Fire People' ", *The Atlantic*, 9 de enero de 2012, disponible en

<<https://www.theatlantic.com/business/archive/2012/01/the-meaning-of-mitt-romney-saying-i-like-being-able-to-fire-people/251090/>>.

- ⁹ George Lakoff, *Whose Freedom? The Battle Over America's Most Important Idea*, Macmillan, Nueva York, 2006, p. 193.
- ¹⁰ Programa federal para niños de edad preescolar de familias de bajos ingresos. [N. del trad.]
- ¹¹ Por ejemplo, Thomas Sowell, *A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles*, Basic Books, Nueva York, 2007.
- ¹² Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Vintage Books, Nueva York, 2012.
- ¹³ Ravi Iyer et al., "Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians", *PLOS ONE*, 21 de agosto de 2012, disponible en <<http://journals.plos.org/plosone/>>.
- ¹⁴ Susan Pinker, *The Sexual Paradox: Men, Women and the Real Gender Gap*, Simon and Schuster, Nueva York, 2009; y Simon Baron-Cohen, *The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth About Autism*, Basic Books, Nueva York, 2004.

- ¹⁵ Clifford P. McCue y J. David Gopoian, "Dispositional Empathy and the Political Gender Gap", *Women and Politics*, vol. 21, 2000, pp. 1-20.
- ¹⁶ Ravi Iyer et al., "Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians", *PLOS ONE*, 21 de agosto de 2012, disponible en <<http://journals.plos.org/plosone/>>.
- ¹⁷ Eliana Johnson, "Obama: If Michelle Lived in Rural Iowa, She'd Want a Gun, Too", *National Review*, 3 de abril de 2013, disponible en <<http://www.nationalreview.com/corner/344619>>.
- ¹⁸ Eric Bradner, "Former Bush Officials Defend Interrogation Tactics", *CNN Politics*, 15 de diciembre de 2014, disponible en <<http://edition.cnn.com/2014/12/15/politics/torture-report-reaction-roundup/index.html>>.
- ¹⁹ Thomas Colby, "In Defense of Judicial Empathy", *Minnesota Law Review*, vol. 96, 2012, pp. 1944-2015.
- ²⁰ Iglesia independiente, liderada por Fred Phelps, conocida por ser extremadamente homófoba, la cual realizó protestas en los funerales de soldados estadounidenses muertos en la guerra de Iraq. [N. del trad.]

4

INTIMIDAD

¿Qué es lo que buscas en una pareja? Un equipo de psicólogos preguntó en una ocasión a miles de personas de docenas de culturas acerca de las cualidades que buscaban en una pareja.¹ Los investigadores estaban interesados en las diferencias de género, así es que les preguntaron sobre cualidades como la juventud, castidad, poder y riqueza, además de una buena apariencia física —esas cualidades que uno esperaría fueran relevantes desde una perspectiva psicológico-evolutiva—. Se encontraron algunas diferencias entre los sexos, sobre todo en las direcciones previstas (a los hombres les importa

más la juventud, y a las mujeres, el estatus), mientras que los comentarios publicados *a posteriori* sobre esta investigación aludieron a la naturaleza concreta de estas diferencias y si reflejaban fuerzas biológicas o normas culturales.

Pero lo que se ignoró en buena parte fue que los hombres y las mujeres estaban de acuerdo en el factor más importante cuando se trata de una pareja. No era la edad, la apariencia ni la riqueza, sino la *bondad*.

Para muchas personas, esto significa empatía. Hasta donde yo sé, nadie ha realizado hasta el momento un estudio que específicamente pregunte a la gente el lugar que ocupa la empatía cuando se busca una pareja, pero les apuesto que les importaría mucho. Si estás buscando el amor y no eres una persona empática, te recomiendo que lo tomes en cuenta para ti mismo, al menos en la primera cita. El sentido común nos dice que para toda clase de relaciones —no sólo para los amigos y la familia, sino también en las relaciones más profesionales, como las que te-

nemos con doctores, terapeutas, entrenadores o maestros— mientras más empatía, mejor.

Ahora bien, esto se debe en parte a que la palabra *empatía* significa, para muchas personas, todo lo que es moralmente bueno: la compasión, amabilidad, comprensión, preocupación, etc. Pero aun si consideramos a la empatía en su sentido más estricto, en el que me he interesado a lo largo de este libro: la capacidad de sentir lo que otros sienten, considero que la mayoría de la gente admitiría que las personas más empáticas son mejores amigos y parejas. ¿Están equivocados?

Hasta ahora, mis argumentos contra la empatía han sido en su mayoría a nivel político. Pero las relaciones íntimas son otra historia, y todavía no les he dado ninguna razón para cuestionar el valor de la empatía en el ámbito personal.

Tal vez no hay ninguna razón. Después de todo, es posible que los factores que hacen que la empatía sea tan problemática en el dominio político, como su parcialidad, no representen problema alguno en un contexto más personal. De

hecho, podrían ser ventajosos. Adam Smith habló sobre la importancia moral de superar el yugo de las pasiones, incluyendo la empatía, y qué importante es que entendamos que “somos uno entre la multitud, en ningún aspecto mejores que el otro”.² Pero mientras que esto pueda ser una excelente receta para tomar decisiones morales justas e imparciales, yo no quiero que mis hijos, amigos o mi esposa me vean como “uno entre la multitud” (¡!). La mayoría de nosotros, supongo, desea ser especial a los ojos de aquellos a quienes amamos y que nos aman. Por eso, la naturaleza reflectora de la empatía parece ser necesaria.

Consideren también que la empatía podría haberse desarrollado en nuestra especie para facilitar las relaciones del uno con el otro, como la que hay entre los padres e hijos pequeños. Se podría esperar que las fallas de la empatía se presentaran cuando se extiende a situaciones para las cuales no fue moldeada, en las que tenemos que evaluar las consecuencias de nuestras acciones en un mundo lleno de extraños. Pero

las relaciones íntimas son su campo, así que podríamos esperar que sea de más utilidad aquí.

En el primer artículo que escribí sobre el tema, defendí esta idea:

En donde realmente importa la empatía es en nuestras relaciones personales. Nadie quiere vivir como Thomas Gradgrind —la caricaturización de Charles Dickens de un utilitarista—, quien trata todas sus relaciones, incluso con sus hijos, explícitamente en términos económicos. La empatía es lo que nos hace humanos; es lo que nos hace tanto sujetos como objetos del interés moral. La empatía nos traiciona sólo cuando la tomamos como guía moral.³

Por razones de espacio, mi editor me propuso cortar estas líneas, pero insistí en mantenerlas porque era importante para mí en ese momento que los lectores no pensarán que estoy contra la empatía por completo. Esto parecería una postura extrema y un poco extraña, y no era algo con lo que quería que me relacionaran.

Ya no estoy tan seguro. Una mirada cuidadosa a la empatía revela una historia más complicada. Aquí como siempre es importante distinguir la empatía de la comprensión. Sin duda, es algo bueno cuando la gente en nuestras vidas nos comprende. Y es incluso más importante distinguir la empatía de la compasión, la amabilidad y la bondad. Nadie puede negar que queremos que las personas en nuestra vida se preocupen por nosotros.

Pero ¿qué sucede si nos concentramos en el sentido de empatía de Adam Smith, es decir, de sentir el dolor y placer de las personas, de experimentar el mundo como ellas lo hacen? ¿Qué tan importante es eso?

Como veremos, muchos creen que la empatía es esencial; pero la evidencia es más diversa. Reconoceré que hay facetas en la vida íntima en las que la empatía aporta algo de valor. Pero en términos generales, mi conclusión en este punto es coherente con el tema general de este libro: a menudo, hace más daño que bien.

La empatía tiene muchos defensores, pero uno de los más serios es Simon Baron-Cohen. Ya nos hemos encontrado con sus preocupaciones sobre quienes toman decisiones y carecen de empatía. Pero él también afirma que una alta empatía tiene beneficios en las relaciones personales.

De forma bastante verosímil, asume que la gente discrepa en qué tan empáticos son y propone una campana de Gauss. Empieza en un nivel 0, en el que la persona no siente empatía, como algunos psicópatas y narcisistas. Y sigue hasta el nivel 6, el punto en el que un individuo está "continuamente enfocado en los sentimientos de los demás... en un estado constante de hiperexcitación, por lo que las personas nunca están fuera de su radar".

No tenemos un nombre para la gente del nivel 6, y no existe mucha investigación al respecto como la existente para la gente del nivel 0, así que, al no haber estudios, Baron-Cohen nos da un bosquejo de cómo sería una persona en esta condición:

Hannah es una psicoterapeuta que tiene un don natural para sintonizar con lo que sienten otras personas. Tan pronto entras en su sala, ella ya está leyendo tu cara, tu modo de andar, tu postura. Lo primero que te pregunta es “¿cómo estás?”, pero no lo hace de forma superficial. Su entonación —incluso antes de que te hayas quitado el abrigo— insinúa una invitación a confiar, a revelar, a compartir. Incluso si respondes con una frase corta, el tono de tu voz le revela tu estado emocional interior, y ella rápidamente remata tu respuesta con un “suenas un poco triste. ¿Qué te molesta?”

Antes de que te des cuenta, te estás abriendo a esta maravillosa oyente, quien sólo te interrumpe para ofrecerte palabras de consuelo y preocupación, reflejar cómo te sientes y a veces decirte palabras reconfortantes que te alienten y te hagan sentir valioso. Hannah no lo hace porque sea su trabajo. Ella es así con sus clientes, amigos e incluso con la gente que acaba de conocer. Los amigos de Hannah se sienten queridos por ella, y sus amistades están cimentadas en la confianza y el apoyo mutuo. Ella tiene un impulso irrefrenable de empatizar.⁴

Es fácil ver qué es lo que encuentra tan impresionante Baron-Cohen; hay algo conmovedor en este retrato. Hay veces en que me encantaría tener una Hannah en mi vida.

Pero pensar en Hannah nos lleva a plantearnos algunos problemas de la empatía. Y para ser justos, Baron-Cohen también lo hace; en una nota al pie, menciona que hay estudios sobre los riesgos de una empatía alta, pero luego dice que no cree que éstos aplicarían a alguien como Hannah.

Bueno, veamos. Consideren primero qué se sentiría ser Hannah. Baron-Cohen es claro al decir que su preocupación por otras personas no es porque le agradan o los respeta. Y tampoco es debido a que ella respalde algún principio rector relacionado con la compasión y la bondad. Más bien, se trata de su hiperexcitación, es decir, su impulso es *incontenible*. Así como una persona egoísta podría ir por la vida preocupándose sólo por su propio placer y dolor y permanecer indiferente al de los otros —99% para él y 1% para todos los demás—, Hannah está configurada de

tal manera que las experiencias de los otros están siempre en su cabeza —99% para todos los demás y 1% para ella.

Pero esto tiene un costo. No es casualidad que, en este aspecto, Baron-Cohen haya elegido a una mujer para su ejemplo. En una serie de artículos empíricos y teóricos, Vicky Helgeson y Heidi Fritz analizan las diferencias de género en la propensión a lo que ellas llaman “comunidad sin paliativos”,⁵ la cual es definida como “una preocupación excesiva por los otros, anteponiendo sus necesidades antes que las propias”. Para medir la comunidad sin paliativos de una persona desarrollaron una escala simple de nueve ítems, en la que las personas se clasificaban a sí mismas desde “totalmente en desacuerdo” hasta “totalmente de acuerdo”, en declaraciones como:

- Para que yo sea feliz, necesito que los demás lo sean también.
- No puedo decir no cuando alguien me pide ayuda.
- Con frecuencia, me preocupo por los problemas de los demás.

Por regla general, las mujeres obtienen un puntaje más alto que los hombres en esta escala —apuesto a que Hannah hubiera obtenido un puntaje alto en verdad.

Una comunión sin paliativos alta es algo malo en muchos sentidos. En un estudio, la gente que obtuvo un puntaje alto en esta escala resultó ser sobreprotectora cuando su pareja sufría de una enfermedad del corazón, según reportaron ambas partes. Ellos manifestaron relaciones asimétricas, es decir, prestaban muchos cuidados a los demás, pero no obtenían mucho para ellos mismos. De hecho, era probable que dijeran que se sentían incómodos cuando eran ellos quienes recibían ayuda. Otros estudios muestran que si aquellas personas que según la escala tienen una comunión sin paliativos alta se enteran de los problemas de alguien más y los contactan un par de días más tarde, es probable que ellos aun así manifiesten estar disgustados y sufran por pensamientos molestos.

La investigación con estudiantes universitarios y adultos mayores encuentra que la comu-

nión sin paliativos está relacionada con ser “excesivamente paternales, entrometidos y abnegados”.⁶ Asimismo, se relaciona con el sentimiento de percibir que a los demás no les agradas y no tienen una buena opinión de ti, así como tu enojo cuando otras personas rechazan tu ayuda o no aceptan tu consejo. En estudios de laboratorio, los individuos con comunión sin paliativos se molestan más cuando un amigo recurre a otra persona por ayuda que cuando no la reciben en absoluto.

Una alta comunión sin paliativos está relacionada con una pobre adaptación, tanto física como psicológica, y está ligada a la cardiopatía, la diabetes y el cáncer, quizá porque concentrarse en otras personas les impide a quienes se encuentran en un nivel alto en la escala ocuparse de ellos mismos.

Helgeson y Fritz especulan que las diferencias de género explican la propensión mayor de las mujeres a la ansiedad y depresión, una conclusión que concuerda con la propuesta de Barbara Oakley, quien, basándose en el trabajo sobre

“altruismo patológico”, señala: “Es sorprendente cuántas enfermedades y síndromes comúnmente vistos en mujeres parecen estar relacionados con su por lo general fuerte empatía para y centrada en los otros”.⁷

La frase “comunidad sin paliativos” podría hacer que se pregunten si el problema es en relación con la parte “de los paliativos” o con la de “comunidad”. De hecho, la investigación inicial en esta área fue motivada por el trabajo de David Bakan, quien habla de dos aspectos fundamentales de la naturaleza humana: agencia y comunidad.⁸ La *agencia* enfatiza al yo y la separación, y es un rasgo estereotípicamente masculino. Mientras que la *comunidad* acentúa la conexión con la gente, y es un rasgo típicamente femenino.⁹ Ambos tienen valor, y los dos son necesarios para estar completo psicológicamente.

Centrándonos en la comunidad —buena comunidad, no del tipo sin paliativos—, hay una escala también. (A nosotros los psicólogos nos encantan las escalas.) Ésta implica clasificarte a ti mismo del 1 al 5 en características como:

- Servicial
- Consciente de los sentimientos de los demás
- Amable
- Comprensivo con los demás

No resulta sorprendente que obtener un puntaje alto en esta escala esté relacionado con toda clase de cosas positivas, incluyendo buena salud.

Así que ¿cuál es la diferencia entre la gente con un nivel alto de comunión (positiva) y aquellos con alta comunión sin paliativos (negativa)? Ambos tipos de personas se preocupan por los demás. Pero la comunión corresponde a lo que podemos llamar preocupación y compasión; mientras que la comunión sin paliativos termina relacionándose más con la empatía o, para ser más precisos, la *angustia empática* —sufrir por el sufrimiento de los otros.

No creo que tener un nivel alto en comunión sin paliativos sea exactamente lo mismo que tener un nivel alto de empatía. Pero éstas dan lugar a la misma vulnerabilidad subyacente cuando se trata de interactuar con otras personas; lle-

van a una angustia personal excesiva que interfiere en la vida de uno.

El problema con la Hannah hipotética de Baron-Cohen no es que ella se preocupe por otra gente; deberías hacerlo. Dejando a un lado la cuestión obvia de que cierto grado de preocupación por otras personas es moralmente correcto, resulta que la acción altruista está relacionada con todo tipo de consecuencias físicas y psicológicas, incluyendo un incremento tanto en el estado de ánimo en el periodo inmediato como en la felicidad a largo plazo; si quieres llegar a ser feliz, ayudar a otra gente es una excelente forma de conseguirlo.¹⁰

Más bien, el problema de Hannah es que su preocupación está motivada por su receptividad al sufrimiento; ella parece tener un nivel alto de comunión sin paliativos. La investigación que acabo de revisar sugiere que esto es perjudicial a la larga.

Este interés nos lleva en una nueva dirección. Mi razonamiento en capítulos anteriores ha sido

que la empatía, por su naturaleza reflectora, es una guía moral mediocre. Es parcial, incompetente para el cálculo aritmético, etc. Pero ahora estoy sugiriendo que la empatía también puede tener consecuencias para quienes la experimentan.

Probablemente nunca antes habían escuchado sobre la comunión sin paliativos, pero la idea de que se pueda sentir demasiado el sufrimiento de los demás les sonará familiar. A esto se le llama en ocasiones *burnout*, un término acuñado en la década de los setenta. Pero no es una idea nueva; tiene muchos orígenes, incluyendo, para mi sorpresa, la teología budista.

Aprendí esto por primera vez en un debate con Matthieu Ricard, el monje budista y neurocientífico descrito por muchos como “el hombre más feliz de la tierra”. Nuestro encuentro fue por casualidad —mientras nos registrábamos en un hotel a las afueras de Londres para una conferencia en la que ambos éramos ponentes—. Lo reconocí en la recepción (túnicas color azafrán,

sonrisa beatífica, difícil pasar por alto) y me presenté, y más tarde nos reunimos para tomar té.

Fue un encuentro interesante. Él de verdad irradia paz interior, y me dijo que pasa meses cada año en total soledad, y que obtiene un profundo placer en hacerlo. (Fue esta conversación la que me llevó a adoptar prácticas meditativas, aunque de manera irregular.) En un momento dado, me preguntó amablemente en qué estaba trabajando. Ahora bien, en ese momento parecía que decirle a alguien como Ricard que estás escribiendo un libro contra la empatía era como decirle a un rabino ortodoxo que escribes un libro a favor de los mariscos, y me sentí muy incómodo describiendo este proyecto. Pero lo hice, y su reacción me sorprendió.

No lo encontré escandaloso; más bien, le pareció obviamente correcto. A continuación, me dijo lo bien que concordaba con la filosofía budista y su propia investigación colaborativa con Tania Singer, una destacada neurocientífica.

Piensen primero en la vida de un bodhisattva;¹¹ se trata de una persona iluminada que jura

no cruzará al Nirvana, eligiendo en su lugar permanecer en un ciclo normal de vida y muerte para ayudar a las masas no iluminadas. ¿Cómo vive un bodhisattva?

En su libro sobre la filosofía moral budista,¹² Charles Goodman señala que los textos budistas distinguen entre “compasión sentimental”, lo que nosotros conocemos como empatía, y “gran compasión”, a lo que nosotros simplemente llamaríamos compasión. La primera se debe evitar, ya que “agota al bodhisattva”. La segunda es la que vale la pena buscar. La gran compasión es más distanciada y reservada, y puede prolongarse indefinidamente.

Esta distinción entre empatía y compasión es fundamental para el argumento que he desarrollado a lo largo de este libro, y está respaldado por la investigación neurocientífica. En un artículo de revisión, Tania Singer y Olga Klimecki describen cómo tiene sentido esta distinción para ellas: “En contraste con la empatía, la compasión no significa compartir el sufrimiento del otro: más bien, se caracteriza por sentimientos de

amabilidad, interés y preocupación por el otro, así como también por una fuerte motivación de mejorar su bienestar. La compasión es sentir por y no sentir con el otro".¹³

La diferencia neurológica entre las dos fue examinada en una serie de estudios de fMRI (resonancia magnética funcional, por sus siglas en inglés), con Ricard como sujeto de la investigación.¹⁴ Mientras se encontraba en el escáner, se le pidió a Ricard que iniciara varios tipos de meditación compasiva dirigidos a personas que estaban sufriendo. Para sorpresa de los investigadores, sus estados de meditación no activaron aquellas zonas del cerebro que están relacionadas con la angustia empática, las que normalmente se activan sin meditación cuando se piensa en el sufrimiento de otros. Además, la experiencia de Ricard fue placentera y estimulante. Una vez fuera del escáner, Ricard lo describió así: "Un estado acogedor y positivo relacionado con una fuerte motivación prosocial".¹⁵

Luego se le pidió ponerse en un estado empático y se le realizó un escaneo mientras lo hacía.

Ahora sí se activaron los circuitos de la empatía apropiados: su cerebro se veía igual que los de aquellas personas a las que se les pidió que pensarán en el sufrimiento de otros sin meditar. Más tarde, Ricard describió la experiencia:

El compartir empático... se volvió rápidamente intolerable para mí y me sentí emocionalmente exhausto, algo muy similar al *burnout*. Después de casi una hora de resonancia empática, se me dio a elegir entre continuar con la compasión o terminar el escaneo. Sin la menor vacilación, acepté continuar el escaneo con la meditación compasiva, porque me sentí muy agotado después de la resonancia de la empatía.¹⁶

Se puede ver un contraste similar en experimentos en desarrollo dirigidos por Singer,¹⁷ en los cuales personas comunes —no meditadores— fueron entrenados para experimentar ya fuera la empatía o la compasión. En el caso del entrenamiento en empatía, se les instruyó a las personas a que trataran de sentir lo que otros sentían. Y en cuanto al de la compasión —algunas veces lla-

mado “meditación amor-bondad”—, el objetivo es sentir pensamientos positivos y afectuosos hacia una serie de personas imaginadas, empezando con alguien cercano a ti, para luego pasar a extraños y, quizá, a enemigos.

Hay una diferencia neuronal: el entrenamiento en la empatía llevó a un incremento en la activación en la ínsula y en la corteza cingulada anterior (a las cuales me referí en un capítulo anterior, en relación con la neurociencia de la empatía). El entrenamiento en la compasión llevó a la activación de otras zonas del cerebro, como la corteza orbitofrontal medial y el estriado ventral.

También hay una diferencia práctica. Cuando se les pidió a las personas que empatizaran con aquellos que estaban sufriendo, lo encontraron desagradable. En el caso de la compasión, por el contrario, el meditador manifestó mejores sentimientos y una conducta más amable hacia los otros.

El contraste aquí entre empatía y compasión debería parecer familiar. Cuando hablé sobre lo que está mal con la comunión sin paliativos, me

basé en los hallazgos que sugieren que el dolor era la causa: la comunión sin paliativos te hace sufrir cuando te enfrentas a los que sufren, lo cual te impone una carga que te hace menos eficaz para ayudar. Esto también podría explicar qué está mal en el entrenamiento en la empatía y por qué es mejor en el entrenamiento de la compasión. En un resumen de su investigación, Singer hace el mismo señalamiento en un lenguaje mucho más cuidadoso y luego examina implicaciones más amplias:

Cuando se experimenta de forma crónica, es probable que el sufrimiento empático cause daños a la salud. Por otro lado, las respuestas compasivas están basadas en sentimientos positivos, orientados a otras personas y a la activación de una motivación y conducta prosociales. Dados los efectos potencialmente perjudiciales del sufrimiento empático, el hallazgo de una plasticidad existente de las emociones afectivo-sociales es alentador, especialmente porque el entrenamiento en la compasión no sólo promueve una conducta prosocial, sino que también incrementa el afecto positivo y la resiliencia, lo cual a su vez favorece que se enfrente mejor

a situaciones estresantes. Esto abre muchas oportunidades para el desarrollo buscado de emociones afectivo-sociales y motivación, lo que puede ser particularmente beneficioso para personas con profesiones asistenciales o que trabajan en ambientes estresantes en general.¹⁸

Esto es congruente con las conclusiones de David DeSteno y sus colegas,¹⁹ quienes encontraron, en estudios experimentales controlados, que al ser entrenado en meditación consciente o *mindfulness* (en lugar de una condición controlada en la que la gente es entrenada en otras habilidades cognitivas), la gente es más amable con los demás y está más dispuesta a ayudar. DeSteno y sus colegas afirman que la meditación *mindfulness* “reduce la activación de las redes del cerebro relacionadas con fingir los sentimientos de personas en apuros, favoreciendo redes conectadas con sentimientos de filiación social”. Concuerda con el erudito budista Thupten Jinpa: “El entrenamiento basado en la meditación permite a quienes lo practican pasar rápidamente

de sentir el dolor de otros a actuar con compasión para aliviarlo".²⁰

A menor empatía, más bondad.

Estos estudios se relacionan con las afirmaciones de esos psicólogos y neurocientíficos que creen que la compasión y la empatía están necesariamente entrelazadas. En artículos de réplica a un texto que escribí con anterioridad, Leonardo Christov-Moore y Marco Iacoboni afirmaron que "una empatía afectiva es un precursor de la compasión";²¹ mientras que Lynn E. O'Connor y Jack W. Berry dijeron: "No podemos sentir compasión sin sentir primero empatía emocional. De hecho, la compasión es la extensión de la empatía emocional por medio de procesos cognitivos".²²

Como ya mencioné en algunas ocasiones, es difícil saber qué hacer con estas afirmaciones, dadas todas las ocasiones diarias en las que nos preocupamos por la gente y las ayudamos sin comprometernos con la empatía emocional. Puedo preocuparme por una niña que le teme a las tormentas y cargarla para confortarla sin tener que experimentar su miedo en lo más míni-

mo. Puedo interesarme por las personas que mueren de hambre y tratar de ayudarlas sin tener cualquier experiencia indirecta de morirse de hambre. Y ahora la investigación que hemos analizado apoya una conclusión aun más firme. No sólo la compasión y la bondad pueden existir de manera independiente de la empatía, sino que en ocasiones se oponen. Algunas veces somos mejores personas si reprimimos nuestros sentimientos empáticos.

Estas preocupaciones sobre los efectos negativos de la empatía podrían resultar sorprendentes para quienes están involucrados en la capacitación de doctores. Hay mucha preocupación sobre estudios que han encontrado una disminución en empatía en los estudiantes de medicina.²³ La empatía ha sido llamada por la Asociación de Colegios Médicos de Estados Unidos “un objetivo esencial en el aprendizaje”,²⁴ y existe una atención especial en el entrenamiento en empatía en las escuelas de medicina.

En la mayor parte, estoy absolutamente de acuerdo con esto. Como hemos visto, la gente con frecuencia usa el término *empatía* para referirse a todo tipo de cosas buenas, y gran parte de lo que se basa el entrenamiento en empatía en las escuelas de medicina es difícil de objetar como, por ejemplo, alentar a los doctores a que escuchen a sus pacientes, a que pasen tiempo con ellos y a que muestren respeto hacia ellos. Es sólo cuando pensamos en la empatía, en un sentido más literal, que nos metemos en problemas.

Al respecto, la cirujana Christine Montross comentó sobre los riesgos de la empatía:

Si mientras escucho la descripción cruda e insopor-
table de una madre afligida acerca del cuerpo de su
hijo en la morgue, y me imaginara a mi propio hijo
en su lugar, estaría incapacitada. Mi capacidad de
atender las necesidades psiquiátricas de mis pa-
cientes se vería afectada por mi propio dolor de-
vastador. De manera similar, si me trajeran en am-
bulancia a la sala de urgencias de mi localidad y
necesitara de una cirugía inmediata para salvar mi
vida, no me gustaría que el traumatólogo en turno

hiciera una pausa para empatizar con mi dolor y sufrimiento.²⁵

Los comentarios de Montross fueron desencadenados por un artículo mío acerca de los problemas con la empatía en contextos médicos. Poco después de que este artículo fue publicado, recibí la siguiente carta de otra doctora, en esta ocasión una doctora de urgencias, la cual cito con su permiso:

Siempre he sentido que soy una persona muy empática y que eso ha sido tanto una bendición como una maldición en mi trabajo. He luchado con el desgaste profesional por años... He sentido que soy de menos ayuda para mis pacientes si cierro mi respuesta empática a su dolor. Esto realmente me ocasionó problemas cuando fui parte de un equipo de socorro médico enviado al World Trade Center. Estuvimos ahí a principios de noviembre, así que no había víctimas de los atentados con vida de quien ocuparnos, sólo los equipos que estaban sacando los cuerpos... No sólo me abrí para tratar de estar ahí y sentir el dolor con los trabajadores, sino que también traté de asimilar mi entorno y sentir el

terror y las muertes a mi alrededor. Sentí que de alguna manera era inmoral no hacerlo. Un día estaba siendo demasiado empática en ese sentido, y fue más de lo que podía soportar. Mi mente ya no podía manejarlo. Era como tratar de tomar agua de una manguera de incendios y me estuviera ahogando.

Ella agregó que la investigación a la que aludí acerca de la distinción entre empatía y compasión —la misma investigación de la que hablé con anterioridad— la ayudó a comprender que su problema con la empatía no la hace una mala persona:

Es un alivio saber que no estoy de alguna forma eludiendo mi humanidad por no sentir el dolor de las familias que toman decisiones sobre terminar la vida de algún ser querido, o que reciben la noticia de la muerte de un ser amado, o de las personas a las que les digo que tienen cáncer o un feto con malformación en la cabeza. Es agradable pensar que puedo trabajar activamente para cerrar mi respuesta emocional sin tener que perder mi compasión.

Estos problemas con la empatía son muy familiares para quienes practican esta profesión. Un amigo mío cirujano pediatra me dijo que dos estudiantes de medicina habían tenido que cambiar de especialidad debido al estrés de trabajar con padres e hijos en circunstancias graves. Un estudio encontró que los estudiantes de enfermería propensos a la empatía pasaban menos tiempo asistiendo a sus pacientes y más buscando ayuda de personal de otros hospitales, probablemente debido al desagrado que sentían al tratar con gente que estaba sufriendo.²⁶

Los riesgos de la empatía son quizá más obvios cuando se trata de los terapeutas, quienes continuamente tienen que lidiar con gente que está deprimida, ansiosa, se siente engañada y con frecuencia con severo dolor emocional. Existe un profundo debate teórico entre los terapeutas, particularmente aquellos con una orientación psicoanalítica, sobre la compleja relación interpersonal con sus pacientes. Pero si alguien cree que es importante que un terapeuta se sienta deprimido y ansioso mientras trata a gente

que se siente de esa manera, está perdiendo el objetivo de la terapia.

En realidad, la terapia sería un trabajo imposible de realizar para muchos de nosotros debido a nuestra incapacidad de cerrar nuestras respuestas empáticas. Pero los buenos terapeutas son poco comunes en este aspecto. Una amiga mía es una psicóloga clínica con una agenda ocupada, que trabaja varias horas seguidas, con un paciente saliendo mientras que el siguiente ya está entrando. Esto me mataría. Me siento exhausto cuando paso tiempo, aunque sea poco, con alguien que está deprimido o ansioso. Pero mi amiga lo encuentra estimulante. Ella se involucra en los problemas de sus pacientes, le interesan los desafíos que presentan y le entusiasma la posibilidad de mejorar sus vidas.

Su descripción me recuerda un debate con el escritor y cirujano Atul Gawande sobre las actitudes de “ternura y esteticismo” que los buenos cirujanos sienten con sus pacientes,²⁷ tratándolos con respeto, pero sin dejar de verlos como problemas que necesitan ser resueltos. El mismo

Freud hizo una analogía similar: “No puedo dejar de aconsejar a mis colegas con insistencia que se inspiren durante el tratamiento psicoanalítico en el cirujano, quien deja de lado sus sentimientos, incluso su compasión humana, y se concentra totalmente en el solo objetivo de realizar la operación con tanta destreza como sea posible”.²⁸

Mi amiga sí se mete en la cabeza de sus pacientes, desde luego —sería una terapeuta inútil si no pudiera—, pero ella no siente lo que ellos sienten. Ella utiliza la comprensión y el afecto; no la empatía.

He buscado hasta ahora los efectos de la empatía en quien la siente. Sin embargo, ¿qué sucede con aquellos con los que se empatiza? Las personas afligidas evidentemente quieren respeto, compasión, bondad y atención, pero ¿quieren empatía? ¿Se benefician de ella?

Hace algunos años, mi tío, un hombre a quien respeto y quiero mucho, se encontraba sometido a tratamiento de cáncer. Mientras iba a hospitales y centros de rehabilitación, lo vi interactuar

con muchos doctores y hablé con él sobre lo que pensaba de ellos. Él agradecía cuando los doctores lo escuchaban y se esforzaban por entender su situación; él respondía a este tipo de “empatía cognitiva”. Les agradecía también a aquellos doctores que expresaban compasión, afecto y amabilidad.

Pero ¿qué sucede con el lado más emocional de la empatía? Aquí es más complicado. Parecía que él obtenía más de los doctores que *no* se sentían como él, es decir, que estaban calmados cuando él estaba ansioso, confiados cuando él se mostraba inseguro. Y estaba particularmente agradecido por algunas virtudes que se relacionan muy poco con la empatía, como la competencia, honestidad, profesionalismo y, desde luego, respeto.

Un señalamiento similar hace Leslie Jamison en el primer ensayo de su colección *The Empathy Exams*. En este ensayo, Jamison habla acerca del periodo en el que trabajó fingiendo ser un paciente para estudiantes de medicina, mientras calificaba sus habilidades; uno de los asuntos en

la lista era el núm. 31: “Expresar empatía por mi situación/problema”. Pero cuando ella habla de sus propias experiencias personales con doctores, se muestra más escéptica del protagonismo de la empatía.

Ella cuenta cuando se encontró con un doctor que se mostró frío e indolente sobre sus problemas y refiere el dolor que esto le produjo. Pero también habla, con gratitud, de otro doctor que mantuvo una reconfortante distancia y objetividad: “Yo no lo quería para que fuera mi madre — aun por un día—. Sólo lo necesitaba para saber lo que estaba haciendo... Su tranquilidad no me hizo sentir abandonada; me hizo sentir segura... Quería ver en él lo opuesto a mi miedo; no su eco”.²⁹

Ya he citado tanto a Christine Montross como a Leslie Jamison para respaldar mis argumentos sobre los límites de la empatía, pero para ser justo, ambas también defienden la empatía en cierto grado. Después del fragmento que cité arriba, en el que Montross habla acerca de que no quería sentir demasiada empatía por un pa-

ciente y por qué no le gustaría tener un doctor muy empático, ella retrocede un poco:

Aun así, en la mayoría de las interacciones que los doctores y pacientes tienen cada día en la medicina —de hecho, en mi propio trabajo clínico— es fácil ver cómo una cantidad razonable de empatía puede ser beneficiosa, para ambas partes. Los pacientes se sienten escuchados y comprendidos. Los doctores comprenden las preocupaciones de sus pacientes y se sienten obligados a realizar cuanto sea posible para aliviar su sufrimiento.³⁰

Y después de describir el valor del doctor que guarda una mayor distancia, Jamison continúa para añadir: “Aprecio el cuidado de un doctor que no hace eco de mis miedos simplemente. Pero sin empatía, este doctor no hubiera sido capaz de ofrecerme el cuidado que al final terminé agradeciendo. Él necesitaba ocuparse de mis sentimientos lo suficiente para ofrecer una alternativa a ellos y ayudar a disolverlos a partir de información, consejo y consuelo”.³¹

Estoy de acuerdo con mucho de esto; tiene sentido que el interés y la comprensión sean importantes. Sin embargo, creo que es posible tener interés y comprensión mientras se mantiene una distancia emocional, sin que el doctor o el terapeuta tengan que “ocuparse” de los sentimientos del paciente. Creo que en realidad es mejor cuando esta distancia está presente, tanto para el paciente como para el doctor.

Uno podría razonablemente objetar que la preocupación no trabaja de esta forma. Quizá la única forma en la que podamos entender verdaderamente por lo que una persona está pasando sea sentir lo que está sintiendo. La clase de comprensión intelectual de la que he estado hablando hasta ahora no es suficiente.

Cuando la gente hace este razonamiento, sin embargo, creo que se distrae con un tema diferente. Se ven compelidos por la idea de que no puedes verdaderamente entender algo sin experimentarlo tú mismo. Un buen terapeuta, se podría decir, debería entender lo que se siente estar deprimido, ansioso y solitario, y esto significa que

él o ella debieron haberse sentido en algún punto deprimidos, ansiosos y solitarios. Éstos son los tipos de experiencias —lo que Laurie Paul llama “experiencias transformadoras”—³² que tienes que sentir con el fin de saber de qué se tratan. La imaginación no es suficiente. No hay sustituto para lo real.

Frank Jackson hace este señalamiento por medio de un famoso experimento mental (basado en la maravillosa película de ciencia ficción/horror *Ex Machina*). Jackson cuenta la historia de Mary, una brillante científica que ha pasado su vida encerrada en un cuarto blanco y negro, con un televisor blanco y negro.³³ Mary estudia la percepción humana y llega a saber todo acerca de la neurociencia de ver a color. Ella conoce las longitudes de onda de los colores; sabe qué neuronas se encienden cuando la gente ve el color verde, y que la gente describe tanto la sangre como las señales de alto como “rojo”; asimismo, qué pasa cuando mezclas los colores. En suma, ella sabe todo acerca de los colores. Pero aparte del negro y blanco y lo que

ella puede ver de su propio cuerpo, ella no tiene ninguna experiencia con el color.

Ahora imaginen que Mary sale de la habitación por primera vez y levanta la vista hacia el brillante cielo azul. La intuición de la mayoría de la gente es que ella ahora sabe algo que antes no sabía. En el lenguaje de la filosofía, hay una experiencia cualitativa nueva —*qualia*— que existe por encima de y más allá del conocimiento no perceptual. Jackson considera que tiene fuertes implicaciones metafísicas sobre la naturaleza de la mente, y hay mucho debate acerca de esto, pero una interpretación mucho más modesta es que este experimento mental demuestra que puedes aprender algunas cosas por medio de la experiencia que no pueden ser entendidas de ninguna otra forma. Tienes que estar ahí. Para saber cómo se ve el color azul, Mary tiene que ver el azul.

Pero para regresar a lo que nos interesa, alguna experiencia real podría ser indispensable para un terapeuta. Desde el punto de vista del paciente, puede ser reconfortante hablar con alguien

que sabe justo cómo te sientes. Desde el punto de vista del terapeuta, descubrir cómo ayudar al paciente por supuesto es bueno para entender por lo que está pasando.

Pero éste no es un argumento a favor de la empatía. Para llegar a esta apreciación, no necesitas reflejar de verdad los sentimientos de otros. Hay un mundo de diferencia, después de todo, entre comprender la tristeza de la persona con la que estás hablando porque has sentido tristeza en el pasado, aunque en ese momento estés tranquilo, y entender la tristeza de la persona porque te estás reflejando en ella y estás sintiéndola en ese *momento*. La primera, que no tiene nada que ver con la empatía en ningún sentido, sólo comprensión, tiene todas las ventajas de la segunda, pero ninguno de sus costos.

¿Qué sucede con la relación que tenemos con los que amamos? Hemos estado hablando sobre los doctores y los terapeutas, individuos que tienen relaciones con personas y en que en ciertos aspectos son íntimas. Pero aun así, se supone que debe existir alguna distancia. Estos profesio-

nales suelen trabajar con muchos individuos y lo hacen al menos en parte porque les pagan. Y luego se van a casa al final del día.

Los amigos y la familia son diferentes. Ellos *están* en casa contigo; no tienen los mismos límites. Lo que funciona con los extraños podría no funcionar con estas relaciones más íntimas.

Hay una preocupación similar con la “gran compasión”, estudiada en algunas escuelas budistas; podríamos preocuparnos porque es incompatible con la parcialidad, que es una parte esencial de las relaciones cercanas. Esto se resume en una vieja broma:

—¿Oíste de la aspiradora budista?

—Viene sin accesorios.

Mientras consideramos lo que buscamos en las relaciones cercanas, hagamos a un lado lo obvio. La mayoría de la gente, supongo, quiere ser amada, comprendida y tener a alguien que se preocupe por ella. De hecho, queremos que nuestros amigos y familiares se preocupen *más* por nosotros que por otras personas. Para muchos,

esto es lo que significa tener una relación íntima y cercana.

Este tipo de interés significa que nuestros sentimientos con frecuencia están sincronizados con los que amamos. Sería desde luego desconcertante si alguien que amo fuera feliz cuando yo soy miserable, y viceversa. Esto me haría preguntarme cuánto en realidad me ama esa persona.

Pero esto no es debido a que busco un reflejo empático. Si le importo a alguien, mi tristeza debería entristecerla, y mi felicidad, alegrarla. Si mi sobrina está contenta porque acaba de obtener una beca, eso me haría feliz, pero no porque yo esté experimentando su felicidad indirectamente; más bien, es porque la amo y quiero que tenga éxito. De hecho, podría estar igual de feliz de su buena fortuna, aun si me enterara antes de que ella lo hiciera, así que no habría ningún reflejo aquí.

También hay momentos en los que los sentimientos deberían divergir. Esto es porque, por un lado, las personas en una relación normal tienen cierta autonomía e independencia y, por el otro,

porque si se interesan en alguien más, no deberían querer reflejar siempre sus estados de ánimo. Como dijo Cicerón sobre los méritos de la amistad —aunque de igual forma pudo haber hablado de las relaciones cercanas en general—: “Aumenta la felicidad y disminuye la tristeza, multiplicando por dos nuestra alegría y dividiendo nuestra pena”. Yo preferiría a aquellos que se interesan por recibir mi pánico con calma y mi melancolía con ánimo.

Estas complejidades son muy bien analizadas por Adam Smith.³⁴ No voy a fingir que Smith es mi aliado en mi cruzada contra la empatía, ya que él a menudo defiende el papel central de ésta en los asuntos humanos. Pero, en cualquier caso, él es un sabio intérprete de la interacción social y tiene un ingenioso análisis sobre el papel de la empatía en la amistad.

Smith comienza hablando sobre una virtud de la empatía. Si eres una persona ansiosa, vale la pena ser empático con un amigo tranquilo porque esto te calmará y te ayudará a comprender la situación:

La mente, entonces, casi nunca está tan trastornada, por eso la compañía de un amigo la reestablecerá, en cierta medida, con tranquilidad y serenidad. El corazón está, hasta cierto punto, tranquilo y sereno cuando estamos en su presencia. Inmediatamente recordamos la perspectiva desde la cual considerará nuestra situación y comenzaremos a verla nosotros mismos de la misma manera; dado que el efecto de la empatía³⁵ es instantáneo.³⁶

Smith invierte el tipo de escenario del que nos hemos ocupado: la angustia empática en el contexto terapéutico, en el que una persona tranquila (el terapeuta) se encuentra con una persona molesta (el paciente), y a través de la empatía, aquella se molesta. Aquí, la persona calmada se encuentra con la molesta y esta última es la que se tranquiliza. Éste es un mejor ejemplo de por qué se debe ir a terapia; el truco, entonces, no es que el terapeuta sea empático, sino el paciente.

Esto se complica más cuando nos encontramos con un amigo que está muy feliz. Somos capaces de empatizar con “pequeñas alegrías”,³⁷ dice Smith, pero alguien que ha logrado una gran

fortuna “puede estar seguro de que no todas las felicitaciones de sus mejores amigos son completamente sinceras”. La envidia puede bloquear la empatía. Si ganas el premio que yo he deseado siempre, sería difícil para mí compartir tu alegría por completo; mi envidia y mi empatía estarían en conflicto.

Los logros de tu amigo pueden hacerte feliz cuando la envidia no está involucrada. Esto puede ocurrir cuando los límites del yo de alguna forma se expanden para incluir a la otra persona, por lo que sus logros se sienten como los míos. Esto ocurre más fácilmente cuando se trata de los logros de nuestros hijos, quizá, pero también puede ocurrir cuando se trata de personas que contribuyen a nuestras comunidades. Cuando Daniel Kahneman ganó el Premio Nobel, me sentí encantado debido a que es un colega psicólogo; cuando Robert Schiller lo obtuvo, me sentí feliz porque él es de Yale y, aun más importante, vive en mi misma calle, a ocho casas de la mía. Así que, de alguna forma tal vez patética, sus grandiosos logros se vuelven míos.

La envidia también puede ser reducida si el logro es dentro de un campo que no me interesa —por ejemplo, no sentiría envidia si ganaras el primer premio por tus tomates reliquia, porque a mí no me gusta la horticultura—. (Aunque a lo mejor sí sentiría envidia de lo impresionada que estaría la gente por tus tomates.)

Debido al riesgo de la envidia, el consejo de Smith para alguien que de repente tiene buena fortuna es tratar de guardar la alegría para él, no hacer mucho escándalo, ser humilde y mucho más amable con sus amigos. Buen consejo, creo.

Yo agregaría, por cierto, que en esos casos de los que habla Smith en los que respondemos bien a las “pequeñas alegrías”, corremos el riesgo de confundir dos cosas. Nuestra respuesta positiva podría deberse a una genuina empatía (lo que Smith llamaría “simpatía”). Pero, por otro lado, la respuesta positiva podría deberse simplemente a que me importas; así que suponiendo que puedo ignorar la envidia, tu buena fortuna me hace feliz también.

Esta segunda respuesta no empática es probablemente más común. Imaginen que me entero de que mi buen amigo se ha enamorado, y esto llena mi corazón de alegría. Pero no es porque yo sienta el arrebató y la excitación de un nuevo romance. No, me siento bien simplemente porque yo estimo a mi amigo. Incluso en este ejemplo mundano, tenemos que ser cuidadosos de no exagerar el papel de la empatía.

Consideren finalmente nuestras relaciones con un amigo que está triste. Somos capaces de ejercer empatía en este caso, pero existen razones por las que podríamos decidir no hacerlo.

Una es que podrías pensar que él o ella está triste por una tontería. Como lo mencioné antes, Smith da el ejemplo de alguien que te dice qué molesto se encuentra porque “su hermano estuvo tarareando una canción todo el tiempo mientras él contaba una historia”.³⁸ Así que él está molesto, pero tú no, porque encuentras esto ridículo. En realidad, podrías encontrarlo muy divertido, reacción que Smith llama “una malicia en la raza humana”.

De manera más general, a nosotros simplemente no nos gusta empatizar con la tristeza. Nos pone tristes, ¡y ya tenemos suficientes problemas por nuestra cuenta! Smith lo dice de manera más elocuente: "Pareciera que la naturaleza, cuando nos cargó con nuestros propios pesares, consideró que ya eran suficientes, y por tanto no nos ordenó que incorporásemos una cuota adicional de los dolores ajenos más allá de lo necesario para impulsarnos a aliviarlos".³⁹ Smith sugiere que las personas tristes deberían ser conscientes de qué tan reacia está la gente a empatizar con ellos y deberían ser reticentes de compartir su tristeza con otros.

Ahora bien, admito que hay algo extraño en recibir consejos para nuestra vida por parte de Adam Smith (aunque existe un excelente libro llamado *Cómo Adam Smith puede cambiar tu vida*). Si bien tuvo relaciones cercanas con amigos y fue un hijo maravilloso para su madre, no existe evidencia de que haya tenido alguna relación romántica o sexual con algún hombre o mujer. (Una vez, me encontraba en una cena después

de una conferencia sobre moralidad, rodeado de expertos en Smith, quienes discutían acaloradamente sobre si había muerto virgen.) Pero, aun así, su advertencia sobre compartir en demasía, así como sus solicitudes de reticencia, encajan bien con los argumentos de este capítulo y también le sientan bien a mi frío y reprimido corazón canadiense.

Smith no tuvo hijos. Mientras que los amigos, amantes y esposos se encuentran dentro de las relaciones más cercanas, el vínculo entre padres e hijos es especial. Desde la perspectiva de la evolución, no hay nada que tenga más importancia. Nuestros hijos son el principal medio por el cual transmitimos nuestros genes, así que nuestros sentimientos han evolucionado para alimentar esta relación. De hecho, muchos investigadores han dicho que la empatía misma se ha desarrollado para el propósito de la crianza;⁴⁰ en particular, con la finalidad de orientar a la madre y al hijo para establecer una sincronía de tal manera

que lleguen a sentir las experiencias del otro, permitiéndole a la madre cuidar mejor de su hijo.

¿Qué papel tiene, entonces, la empatía para ser buenos padres? Un punto de partida obvio es que los buenos padres entienden y aman a sus hijos. (Ésta tiene que ser la oración más banal del libro.) Nadie quiere ser una madre como Betty Draper, uno de los personajes de la serie dramática *Mad Men*:

NIÑO: Estoy aburrido.

BETTY: Ve a golpear tu cabeza contra la pared.

NIÑO: ¿Mamá?

BETTY: Sólo las personas aburridas se aburren.

Pero los buenos padres también necesitan reconocer que las metas a largo plazo de un niño no siempre corresponden con lo que quieren en el corto. Mis peores momentos como padre no son cuando no me preocupo, sino cuando lo hago demasiado, cuando no puedo desengancharme de la frustración o dolor de mi hijo.

Sería justo objetar que comprensión y compasión, incluso amor, no es todo lo que quieren los

niños. Algunas veces pueden querer la conexión más íntima que la empatía puede proporcionar. Mi colega Stephen Darwall lo dice muy bien al hablar de lo que sucede cuando somos “responsables” de otra persona: “Nos ponemos en sus manos, le damos un estatus especial para hacernos responsables y nos volvemos vulnerables, a través de la empatía proyectiva, a sus sentimientos y actitudes, no como objetivos de esa persona, sino como sentimientos que podemos hacer nuestros y compartir”.⁴¹

Profundizando este punto, Darwall habla de un ejemplo de Michael Slote. Imaginen a un padre a cuya hija le gusta coleccionar estampillas. Estaría bien si el padre le dijera que aprueba ese *hobby* y que lo respeta. Pero ¿no sería mucho mejor si pudiera compartir su entusiasmo? “El padre que se ‘contagia’ del interés y entusiasmo de su hija por coleccionar estampillas está mostrando una especie de respeto (inconsciente) por su hija.”⁴²

Regresando a los adultos, hay numerosos casos en los que quieres que una persona se

sienta como tú, que sientan empatía por *ti*. El hombre tranquilo del que habla Adam Smith podría querer que su agitado amigo se contagiara algo de su tranquilidad. Otros ejemplos varían desde lo religioso (si tan sólo pudieras saber, como yo, lo que significa ser amado por Dios), lo sexual (ojalá pudieras sentir lo bien que se siente), hasta lo mundano (amigo, debes probar estos tacos, ¡son estupendos!).

Sin embargo, no todos son sentimientos positivos. Con frecuencia queremos que otros sientan nuestro dolor. Después de todo, sabemos que al sentir empatía por alguien, lo más probable es que lo ayudemos —los estudios que revisé en el capítulo anterior son decisivos aquí—. Así que si estoy sufriendo y quiero tu ayuda, puedo tratar de provocar tu empatía. Pero hay algo de riesgo aquí. Tienes que estar en el nivel óptimo porque, como hemos visto, demasiada empatía puede resultar paralizante. Alguien que de otra manera me habría ayudado, podría encontrar que mi sufrimiento es demasiado y alejarse.

Hay otra razón muy diferente para querer que otros sientan tu dolor. Cuando las víctimas de una injusticia describen sus sentimientos hacia quienes les han hecho daño, con frecuencia dicen querer que ellos sufran, pero en ocasiones lo dicen con más precisión: quieren que el victimario sienta el mismo dolor.

Consideren las disculpas. Cuando las personas enumeran los elementos que una buena disculpa debe tener, con frecuencia incluyen la resonancia empática por parte del ofensor. Una lista de los requisitos de una buena disculpa, de Heidi Howkins Lockwood, incluye lo siguiente:

Debe tratarse de una sincera y no sumisa muestra de empatía o afecto:

Algunas víctimas señalan un elemento afectivo que debe estar presente para que una disculpa sea “real” o efectiva... Quizá la empatía sea aun más importante que el afecto. Como una sobreviviente de un caso de conducta sexual inapropiada me dijo en la clase de Filosofía el otoño pasado: “No quiero que él [el ofensor] sufra; ya ha habido mucho sufrimiento. Yo sólo quisiera, de alguna manera, obligarlo a ver por lo que he pasado”. Para *ver* o *sentir* por

lo que ha pasado una víctima se necesita volver a imaginar empática y vívidamente tanto la ofensa como el contexto de ésta desde el punto de vista del ofendido.⁴³

En *On Apology*, Aaron Lazare ofrece una opinión similar: “Lo que hace que una disculpa funcione es el intercambio de vergüenza y poder entre el ofensor y el ofendido. Al disculparte tomas la vergüenza de tu ofensa y la rediriges hacia ti mismo”.⁴⁴

¿Por qué se necesita “volver a imaginar vívidamente”? ¿Por qué un “intercambio” de la vergüenza? Lockwood dice que la víctima con la que conversó no quería que el ofensor sufriera, pero creo que una estimación más sincera sería que ella no quería que *simplemente* sufra. Es insuficiente que alguien que te ha victimizado no sufra en absoluto, pero tampoco es suficiente que esa persona sienta un dolor que no está relacionado con lo que hizo —idealmente, el acosador sexual debería saber qué se siente ser una víctima de acoso sexual—. Si él sufre porque su hijo se enferma o porque se incendia su casa,

podría ser satisfactorio, pero no es exactamente lo mismo.

¿Por qué es tan importante la simetría? Un argumento se relaciona con algo que hemos discutido antes: la conexión entre el entendimiento y la experiencia. La víctima podría creer que para que la disculpa sea sincera, el responsable debe entender que lo que hizo estuvo mal... y para entender a cabalidad que lo que hizo estuvo mal, necesita tener la experiencia por sí mismo.

Entonces, existe el deseo de restablecer el equilibrio. Pamela Hieronymi lo dice de esta forma: "Una injusticia cometida en tu contra, arraigada en tu pasado sin disculpa, resarcimiento, pena, castigo, indemnización, condena o cualquier cosa con la que se reconozca que estuvo mal, debe ser reivindicada. Esto supone, en efecto, que tú puedes ser tratado de esa manera, y que tal trato es aceptable".⁴⁵ Esas prácticas que enumera, empezando con las disculpas, sirven para resarcir a la víctima; para utilizar esa encantadora expresión legal: sirven para la reparación integral de la víctima.

Desde esta perspectiva, una disculpa implica el reconocimiento de que es inaceptable hacer daño a alguien sin una causa justa. Para que esto funcione, tiene que ser de alguna manera costoso; necesitas saber que la persona lo dice en serio, por lo que algo de sufrimiento es necesario. La empatía permite que exista una perfecta correspondencia del ojo por ojo, en la que el responsable experimenta el mismo sufrimiento que la víctima.

Hemos estado hablando aquí del papel que tiene la empatía en ciertos aspectos personales de nuestras vidas, en todo tipo de relaciones, como en la que tienen los terapeutas y los doctores con sus pacientes o en la amistad y en la crianza. Hemos tratado este tema por separado de la cuestión que ocupó la primera parte del libro, que se enfocó en las relaciones con extraños como, por ejemplo, en la política pública y en las decisiones sobre la caridad.

Sería desde luego más simple si pudiéramos mantener estos temas por separado —si hubiera dos moralidades, una para la casa y otra para el

mundo exterior—. Pero cualquier distinción definida se desploma pronto porque hay mucho que decir al respecto. Si tengo 100 dólares y decido dárselos a uno de mis hijos para que pueda comprar los libros de la escuela, serán 100 dólares que no ayudarán a los niños que se están quedando ciegos en África. Si tengo que decidir sobre a quién contratar como asistente de investigación en mi laboratorio y un amigo mío me pide que contrate a su hija, la lealtad hacia mi amigo chocará con cualquier procedimiento justo y neutral para elegir candidatos.

No todo el mundo ve esta tensión. Con gran admiración, un intelectual escribió acerca de Noam Chomsky y su trabajo por varias causas sociales, su coraje intelectual, su incansable defensa del débil, cómo ha dedicado su vida a ayudar a los demás, etc., pero luego añadió esta observación: “Él es una persona absolutamente leal, nunca te traicionaría. Es constitucionalmente incapaz de traición. Hasta el punto que defenderá a sus amigos, creo, aunque él sepa que están equivocados, pero jamás te traicionará”.⁴⁶

Pero no puedes tener ambas cosas. Chomsky no puede tener firmeza intelectual y al mismo tiempo defender a los amigos a toda costa. Nuestro limitado afecto por nuestros conocidos —el afecto que es motivado por sentimientos empáticos— está a menudo en conflicto con la clase de imparcialidad que está en el centro de todos los sistemas morales.

Algunos resuelven esta tensión diciendo, en esencia, al diablo con la moralidad imparcial. En un libro reciente, Stephen Asma habla de la importancia moral de la familia y la lealtad, la importancia de favorecer a tus conocidos. Está muy consciente de que esto entra en conflicto con la justicia y la imparcialidad: su libro se titula *Against Fairness*. (No quiero meterme con Asma, pero ¿pueden *imaginar* un título más odioso?)

Asma comienza describiendo el tiempo en que formó parte de un comité ético, junto con un sacerdote y un comunista. En un momento dado dijo, para sorpresa de los miembros participantes: “Estrangularía a todos los presentes si esto de alguna manera ayudara a prolongar la vida de

mi hijo".⁴⁷ Estaba bromeando cuando lo dijo, pero durante el regreso a casa, se dio cuenta de que sí lo creía. Él salvaría la vida de su hijo a costa de otros, y no se sentía avergonzado por eso. Él dice: "El principio utilitarista —según el cual se debe maximizar el bien mayor para el mayor número de personas— me parecía razonable en mis veinte, pero me hizo reír después de que nació mi hijo".

Asma se encuentra aquí en buena compañía. La sangre es más espesa que el agua, y quienes no lo ven de esta forma son vistos por muchos como ridículos, o algo peor. En su debate en torno a la autobiografía de Gandhi, George Orwell expresa su admiración por su valentía, pero que contrapone a su rechazo a las relaciones especiales: de amigos y familia, amor sexual y romántico. Orwell lo describe como "inhumano", y continúa diciendo: "La esencia del ser humano es que no busca la perfección; es que a veces está dispuesto a cometer pecados en nombre de la lealtad; es que no lleva el ascetismo al extremo de volver imposible una relación amistosa, y es

que está preparado para que al final sea derrotado y destruido por la vida, que es el precio inevitable de aferrarnos al amor por otros seres humanos".⁴⁸

Para regresar a la discusión dickensiana tratada al principio de este capítulo, Charles Dickens tenía una inmensa conciencia social, pero ridiculizaría a aquellos que carecen de sentimientos especiales por sus seres cercanos. Sus ejemplos incluyen a Thomas Gradgrind, el utilitarista extremista, y a la señora Jellyby, de quien se habla en un capítulo de *La casa desolada* titulado "Filantropía telescópica"; ella se preocupa por gente de tierras lejanas, pero descuida a su propia familia: como cuando a su hijo se le atora la cabeza en una reja, mientras que ella parlotea sobre los nativos de Borrioboola-Gha.

Otros, sin embargo, mandarían al diablo las relaciones especiales. Está mal, mucha gente lo cree, tratar a las personas de forma diferente por su color de piel o debido a su género u orientación sexual. Algunos, como Peter Singer,⁴⁹ lo llevan más allá y señalan que está mal favorecer a

los miembros de nuestra propia especie, así como a las personas sólo porque físicamente son cercanas a nosotros. De manera similar a como lo he planteado aquí, Singer argumenta que confiar en nuestros instintos puede hacernos menos morales y más parciales.

Como un utilitarista inteligente, Singer reconoce que algunas actitudes y acciones provincianas podrían servir para maximizar la felicidad en general. Si tanto tú como yo tenemos bebés, es más probable que sobrevivan si yo me hago cargo de los míos y tú de los tuyos. Pero un utilitarista como Singer —en directa oposición a alguien como Asma— insistiría en que esta predisposición no tiene valor intrínseco. Como nuestro deseo por el castigo, nuestro relativamente más grande interés por quienes están cerca de nosotros podría ser un mal necesario.

Singer está en buena compañía cuando desestima el valor intrínseco de las relaciones íntimas, y no sólo se trata de Gandhi. Como Larissa MacFarquhar señala, Abraham estaba dispuesto a sacrificar a su hijo amado; Buda abandonó a su

familia; Jesús era inflexible cuando para ser su discípulo tenías que “aborrecer a tu padre y a tu madre, esposa e hijos, hermanos y hermanas, sí, e incluso tu propia vida”.⁵⁰

Por lo que hay dos perspectivas generales: una que ve la fuerza limitada de sentimientos como la empatía como algo que se debe aplaudir, algo que nos hace humanos, y otra que la ve como una salida moral equivocada.

Dije al comienzo de este libro que mis argumentos contra la empatía no serían para contravenir mi noción sobre el bien y el mal, sino la tuya. Tiene consecuencias que casi todo el mundo estará de acuerdo que están mal. Si fuera a apoyar una posición imparcial dura, estaría rompiendo mi palabra. Mucha gente diría que tenemos todo el derecho de preocuparnos primero por nuestros seres cercanos antes que por los que están lejos, y si la empatía nos lleva en esa dirección, tendrá más poder. La mayoría, me imagino, elegiría a Orwell y Asma, en lugar de a Gandhi y Singer.

Yo, hasta cierto punto, soy una de esas personas; estoy de acuerdo con la burla de Dickens. No podría nunca tomar en serio a la gente que se rehúsa a viajar grandes distancias en avión para ver a las personas que aman sólo por su preocupación por el cambio climático. O incluso a quienes, a pesar de que pueden pagar una escuela privada sin ningún problema, inscriben a sus hijos en una escuela pública que saben es terrible sólo por un principio general del bien común. Incluso cuando se trata de caridad, no soy un buen utilitarista. Contribuyo demasiado poco a la caridad, y algunas de las organizaciones a las que apoyo, como Olimpiadas Especiales, fueron elegidas por accidentes del sentimentalismo, y no por medio de un razonado e imparcial cálculo. Como carne, conservo mis dos riñones, aunque entiendo que se necesita sólo uno y que hay personas que podrían de verdad usar el de repuesto, etc. Como Asma, y casi todas las personas que conozco, me preocupo mucho más por mí y los míos, que por los extraños.

Pero mi parcialidad tiene límites, y apuesto que la tuya también. Si tuviera prisa por llegar a casa para la cena y reunirme con mi familia y me encontrara en el camino con un niño que está perdido, lo ayudaría a encontrar a sus padres, incluso si esto me hiciera llegar algo tarde a casa y provocara una ligera preocupación a los que amo. Así que los extraños tienen *algo* de peso.

Uno de los proyectos morales más difíciles que cualquier persona enfrenta es encontrar el equilibrio adecuado aquí. ¿Cuánto dinero y tiempo —así como atención y energía emocional— debemos gastar en nosotros, en nuestros seres cercanos y en los extraños? MacFarquhar señala que hay cierto tabú en esta cuestión. Es decir, que alguien que “incluso se pregunte cuánto debería hacer por su familia y cuánto por los extraños —poniéndolos en la misma balanza— podría estar yendo demasiado lejos”.⁵¹ Pero las situaciones de la vida diaria nos obligan a confrontar el problema, para buscar el equilibrio entre uno mismo, la familia y los extraños. Si tienes inclina-

ciones matemáticas, puedes pensarlo en los términos de la fórmula siguiente:

$$\text{Yo} + \text{gente cercana} + \text{extraños} = 100\%$$

Ahora sustituye con números. Alguien que obtuvo en Yo = 100% sería un egoísta puro, y se trataría con certeza de un monstruo; alguien que obtuvo en el Yo = 0%, sería una especie de santo loco. A lo largo de la historia, mucha gente ha obtenido en Extraños = 0%; en mi libro más reciente, *Just Babies*, argumento que ésta es la manera en la que por defecto se conduce la naturaleza humana. Pero no puedo imaginar que mucha gente sea así *ahora*; poca gente dejaría morir a un extraño —al menos a alguien que se encontrara frente a ellos— si rescatarlo implicara un costo mínimo; sé lo que los números *no deberían* ser. Pero no sé lo que significan, o cómo podríamos saberlo, o incluso si ésta es la mejor manera de plantear el problema.

He reconocido la importancia de algo de parcialidad aquí, el valor de dar a la familia y a los amigos un peso especial. Así que parecería que

he abierto la puerta, aunque sea sólo un poco, a la empatía.

Aunque no realmente. Sí, la empatía es parcial y estrecha de miras, pero en una forma estúpida. Aun si decidimos que algunas personas son merecedoras de un trato especial, aquí también la empatía nos decepciona, porque está motivada por consideraciones inmediatas, haciéndonos padres muy permisivos y amigos muy dependientes. No sólo es que nos falla como una herramienta para juicios imparciales y justos, sino que a menudo es un fracaso en las relaciones íntimas. Podemos hacerlo mucho mejor con frecuencia.

¹ David M. Buss, "Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 12, 1989, pp. 1-14.

² Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Digi-reads.com, Lawrence, 2010, p. 62. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2009.]

- ³ Paul Bloom, "The Baby in the Well: The Case Against Empathy", *The New Yorker*, 2013, pp. 118-21.
- ⁴ Simon Baron-Cohen, *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, Nueva York, 2012, pp. 26-27.
- ⁵ Vicki S. Helgeson y Heidi L. Fritz, "Unmitigated Agency and Unmitigated Communion: Distinctions from Agency and Communion", *Journal of Research in Personality*, vol. 33, 1999, pp. 131-58; Heidi L. Fritz y Vicki S. Helgeson, "Distinctions of Unmitigated Communion from Communion: Self-Neglect and Overinvolvement with Others", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 75, 1998, pp. 121-140; Vicki S. Helgeson y Heidi L. Fritz, "A Theory of Unmitigated Communion", *Personality and Social Psychology Review*, vol. 2, 1998, pp. 173-183.
- ⁶ Vicki S. Helgeson y Heidi L. Fritz, "A Theory of Unmitigated Communion", *op. cit.*, p. 177.
- ⁷ Barbara Oakley, *Cold-Blooded Kindness: Neuroquirks of a Codependent Killer, or Just Give Me a Shot at Loving You, Dear, and Other Reflections on Helping That Hurts*, Prometheus Books, Amherst, 2011, p. 69.

- ⁸ David Bakan, *The Duality of Human Existence: An Essay on Psychology and Religion*, Rand McNally, Chicago, 1966.
- ⁹ Véase también Janet T. Spence, Robert L. Helmreich y Carole K. Holahan, "Negative and Positive Components of Psychological Masculinity and Femininity and Their Relationships to Self-Reports of Neurotic and Acting Out Behaviors", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 37, 1979, pp. 1673-1682.
- ¹⁰ Elizabeth Dunn y Michael Norton, *Happy Money: The Science of Smarter Spending*, Simon and Schuster, Nueva York, 2013.
- ¹¹ *Bodhi* (iluminación), *sattva* (ser); término del budismo referido a alguien que sigue el camino de Buda. [N. del trad.]
- ¹² Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, Nueva York, 2009.
- ¹³ Tania Singer y Olga M. Klimecki, "Empathy and Compassion", *Current Biology*, vol. 24, núm. 18, 2014, p. R875.
- ¹⁴ *Idem*.

- ¹⁵ Olga M. Klimecki, Matthieu Ricard y Tania Singer, "Empathy Versus Compassion: Lessons from 1st and 3rd Person Methods", en Tania Singer y Matthias Bolz (eds.), *Compassion: Bridging Practice and Science*, Max Planck Society, 2013, e-book disponible en <<http://www.compassion-training.org/?lang=en&page=home>>.
- ¹⁶ *Idem*.
- ¹⁷ Por ejemplo, Olga M. Klimecki et al., "Differential Pattern of Functional Brain Plasticity after Compassion and Empathy Training", *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 9, 2014, pp. 873-879.
- ¹⁸ Tania Singer y Olga M. Klimecki, "Empathy and Compassion", *Current Biology*, vol. 24, 2014.
- ¹⁹ Paul Condon et al., "Meditation Increases Compassionate Responses to Suffering", *Psychological Science*, vol. 24, 2013, pp. 2125-2127; Daniel Lim, Paul Condon y David DeSteno, "Mindfulness and Compassion: An Examination of Mechanism and Scalability", *PLOS ONE*, vol. 10, 2015, e0118221.
- ²⁰ David DeSteno, "The Kindness Cure", *The Atlantic*, 21 de julio de 2015, disponible en <<https://www.theatlantic.com/health/archive/2015/07/>>

mindfulness-meditation-empathy-compassion/398867/>.

- 21 Leonardo Christov-Moore y Marco Iacoboni, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<https://bostonreview.net/forum/against-empathy/leonardo-christov-moore-marco-iacoboni-response-against-empathy-iacoboni>>.
- 22 Lynn E. O'Connor y Jack W. Berry, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/against-empathy/lynn-e-oconnor-jack-w-berry-response-against-empathy-oconnor>>.
- 23 Melanie Neumann et al., "Empathy Decline and Its Reasons: A Systematic Review of Studies with Medical Students and Residents", *Academic Medicine*, vol. 86, 2011, pp. 996-1009.
- 24 Christine Montross, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/against-empathy/christine-montross-response-against-empathy-montross>>.
- 25 *Idem*.
- 26 Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambrid-

ge University Press, Nueva York, 2001.

- ²⁷ Atul Gawande, "Final Cut. Medical Arrogance and the Decline of the Autopsy", *The New Yorker*, núm. 77, 2001, pp. 94-99.
- ²⁸ Peter Kramer, *Freud: Inventor of the Modern Mind*, HarperCollins, Nueva York, 2006, p. 26.
- ²⁹ Leslie Jamison, *The Empathy Exams: Essays*, Macmillan, Nueva York, 2014, p. 17.
- ³⁰ Christine Montross, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/against-empathy/christine-montross-response-against-empathy-montross>>.
- ³¹ Leslie Jamison, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<https://bostonreview.net/forum/against-empathy/leslie-jamison-response-against-empathy-leslie-jamison>>.
- ³² Laurie Ann Paul, *Transformative Experience*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.
- ³³ Frank Jackson, "What Mary Didn't Know", *Journal of Philosophy*, vol. 83, 1986, pp. 291-295.
- ³⁴ El análisis se basa en Russ Roberts, *How Adam Smith Can Change Your Life: An Unexpected Guide*

to *Human Nature and Happiness*, Portfolio/Penguin, Nueva York, 2014. [*Cómo Adam Smith puede cambiar tu vida*, Antoni Bosch, Barcelona, 2015.]

³⁵ *Sympathy*, en el original. A lo largo del libro, el autor señala la distinción entre *empatía* y *simpatía*. [N. del trad.]

³⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, p. 19.

³⁷ *Ibidem*, p. 32.

³⁸ *Ibidem*, p. 33.

³⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁰ Para más información, véase C. Daniel Batson, *Altruism in Humans*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.

⁴¹ Stephen Darwall, *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*, Oxford University Press, Nueva York, 2013, pp. 125-26.

⁴² Michael Slote, "Reply to Noddings, Darwall, Wren, and Fullinwider", *Theory and Research in Education*, vol. 8, 2010, pp. 187-197.

⁴³ Heidi Howkins Lockwood, "On Apology Redux", *Feminist Philosophers*, 25 de septiembre de 2014, disponible en <<https://feministphilosophers.wordpress.com/2014/09/25/on-apology-redux/>>.

- 44 Aaron Lazare, *On Apology*, Oxford University Press, Nueva York, 2005, p. 42.
- 45 Pamela Hieronymi, "Articulating an Uncompromising Forgiveness", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, 2001, p. 546.
- 46 Entrevista a Norman Finkelstein, ZNet Interview, 1 de febrero de 2014, disponible en <<http://normanfinkelstein.com/2014/02/02/an-alienated-finkelstein-discusses-his-writing-being-unemployable-and-noam-chomsky/>>.
- 47 Stephen T. Asma, *Against Fairness*, University of Chicago Press, Chicago, 2012, p. 1.
- 48 George Orwell, "Reflections on Gandhi", en *A Collection of Essays*, Harvest, Nueva York, 1970, p. 176.
- 49 Para un resumen reciente de sus perspectivas, véase Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, Yale University Press, New Haven, 2016.
- 50 Larissa MacFarquhar, *Strangers Drowning: Grappling with Impossible Idealism, Drastic Choices, and the Overpowering Urge to Help*, Penguin, Nueva York, 2015, p. 8.
- 51 *Idem*.

INTERMEDIO

LA EMPATÍA COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL

Quizá la empatía sea como la leche: los adultos no la necesitamos, pero para los bebés es fundamental para su desarrollo.

Muchos de mis compañeros psicólogos — además de muchos filósofos y padres— ven a la empatía como el centro del desarrollo de la moral. Para ello, los bebés son creaturas sumamente empáticas —en el sentido de Adam Smith de resonar naturalmente a los sentimientos de los otros—. A medida que van creciendo los bebés, esta moral basada en la empatía se va expandiendo gradualmente y se vuelve más abstracta, hasta que finalmente llega a convertirse

en una preocupación por el otro sin tener que ponerse en sus zapatos, además de una capacidad para el razonamiento moral objetivo.

Un atractivo de este punto de vista es su simplicidad. Para explicar la moral, todo lo que se necesita es atribuirles a los bebés una sola cosa: la chispa de la empatía, la capacidad de sentir lo que otros sienten; todo lo demás se desprende de esta chispa. Ésta es una agradable solución minimalista y será atractiva para quienes sean reacios a atribuir demasiada riqueza mental a un cerebro tan pequeño.

Esta primera explicación de la empatía fue apoyada, en formas un tanto distintas, por dos de los más grandes filósofos de la Ilustración escocesa: Adam Smith y David Hume, y en la actualidad ha sido respaldada también por muchos psicólogos del desarrollo. Martin Hoffman, por ejemplo, define a la empatía en una forma que se ajusta a la que hemos hablado aquí —“una respuesta afectiva más apropiada a la situación de otra persona que a la propia”—¹ y presenta una teoría detallada de su evolución, señalando que

la empatía es el fundamento de la moral. Para él, la empatía es “la chispa de la preocupación humana por otros, el pegamento que hace posible la vida social”.

Si esto resulta ser verdad, no se contrapone necesariamente con los argumentos que he planteado hasta ahora. Aun si la empatía es fundacional para los niños, sería inútil y hasta perjudicial para los adultos. Incluso se podría escribir un libro titulado *Contra la leche*, mientras que se reconozca que la leche es buena sólo para los bebés.

Estoy contra la empatía, pero creo que la gente puede sentir compasión. Queremos ayudar a otros y utilizar nuestros corazones y mentes para alcanzar buenos fines. Hay quien duda incluso de esto, quien niega la noción de que poseemos un tipo de motivación compasiva y bondadosa. Creen que la gente es en el fondo egoísta y que actúa sólo en interés propio.

Desde luego, estos cínicos tienen que reconocer que en ocasiones sí ayudamos a otros, incluso a los extraños. Damos a la caridad, donamos

sangre, publicamos reseñas útiles en sitios de internet, etc. Pero lo que se afirma es que siempre existe un motivo oculto. Deseamos mejorar nuestra reputación, queremos que los demás nos ayuden en el futuro o es una forma de atraer pareja y amigos. O quizá sólo queremos sentirnos bien con nosotros mismos, o ir al cielo después de morir. Nuestras intenciones nunca son puras, y nos estamos haciendo tontos si pensamos que sí lo son. Como dice Michael Ghiselin: "Rasguña a un altruista, y verás sangrar a un hipócrita".²

Muchas personas brillantes han llegado a esta conclusión. Se cuenta que Thomas Hobbes caminaba por Londres acompañado de un amigo cuando se detuvo a dar dinero a un pordiosero. El amigo se sorprendió de este hecho y le señaló que él mismo había hablado por mucho tiempo de la esencia egoísta de la naturaleza humana. Hobbes le respondió que no había ninguna contradicción. Él estaba motivado por puro egoísmo: dar lo hacía sentirse mejor, pues le resultaba penoso ver sufrir al limosnero.

Por otro lado, está la siguiente historia sobre Abraham Lincoln, como fue relatada en un periódico de aquel entonces:

Mientras viajaban en una diligencia, el señor Lincoln le señaló en una ocasión a un compañero pasajero que todos los hombres estaban motivados por el egoísmo cuando hacían el bien. El pasajero estaba refutando esta posición cuando de pronto pasaron por un puente sobre un cenagal. Mientras cruzaban este puente, divisaron en la orilla a una vieja cerda *razorback* que hacía un ruido espantoso porque sus cerditos se habían metido en el lodazal y estaban en peligro de ahogarse. Cuando la vieja carroza empezó a ascender la colina, el señor Lincoln gritó: "Cochero, ¿puede detenerse un momento?" Entonces, el señor Lincoln saltó de la carroza, corrió de regreso, sacó a los cerditos del lodo y el agua y los puso en la orilla. Cuando regresó, su compañero le dijo: "Dime Abe, ¿dónde entra el egoísmo en este pequeño episodio?" "Ed, Dios te ampare, ésa fue la misma esencia del egoísmo. No habría estado tranquilo en todo el día si hubiéramos continuado nuestro camino y dejado a esa

vieja marrana preocupándose por esos cerditos. Lo hice por mi propia tranquilidad, ¿no lo ves?"³

En el segundo capítulo, vimos que algunos de los admiradores de la empatía son también cínicos, pues ven los actos altruistas de la empatía como producto del egoísmo. Si siento tu dolor, entonces estoy sufriendo, y una motivación puramente egoísta podría entonces provocar que yo hiciera algo para que tu pena termine.

También hemos visto que ésta es una explicación poco probable. Si estoy sintiendo dolor porque siento el tuyo, hay una manera mucho más fácil de eliminar ese dolor que ayudarte: puedo elegir mirar hacia otro lado y dejar de pensar en ti; entonces se rompe la conexión empática, y estoy como nuevo. Luego también está la investigación realizada por Barton, la cual muestra que la gente tiende a ayudar aunque pueda eludir esa situación sin inconvenientes. Éste es un problema para la teoría del egoísmo sobre el poder de la empatía y es más consistente con mi punto de vista de que la empatía motiva un buen compor-

tamiento (cuando lo hace) valiéndose de los sentimientos positivos que ya están presentes.

Asimismo, con el debido respeto a Hobbes y Lincoln, sus explicaciones acerca de su conducta suplican ser cuestionadas. Supongan que están en lo correcto cuando afirman que sus conductas fueron motivadas por sus propios intereses egoístas. Esto sólo hace que vuelva a surgir la pregunta. ¿Por qué Hobbes está constituido de tal manera que se siente bien cuando ayuda a otro? ¿Por qué Lincoln se habría sentido mal —intranquilo— si se hubiera abstenido de ayudar cuando se le presentó la oportunidad? Entonces, aun si aceptamos sus explicaciones, éstas suponen una psicología no egoísta que subyace a estos deseos egoístas.

El cínico piensa que está siendo duro y científico; considera que esta clase de “egoísmo psicológico” se impone sobre ti cuando cedes a concepciones románticas y religiosas de la naturaleza humana y tomas la evolución muy en serio. Dado que la fuerza amoral de la selección natural ha determinado nuestro pensamiento, ar-

gumentan, las motivaciones altruistas genuinas son un mito. Todo lo que queremos es sobrevivir y reproducirnos.

He escuchado este argumento con mucha frecuencia como para poder ignorarlo. Pero es un desastre en verdad; está equivocado acerca de la selección natural, así como en la psicología.

La selección natural puede ser egoísta (en un sentido metafórico), pero si es así, es egoísta respecto a los genes; no a las personas. Cuenta la historia que se le preguntó a J. B. S. Haldane⁴ si estaría dispuesto a dar su vida para salvar a su hermano; él contestó que no, pero si se tratara de dos hermanos u ocho primos, lo haría con gusto. Sólo un biólogo diría algo así, pero Haldane estaba explicando muy bien cómo funciona la evolución. Desde una perspectiva genética, Haldane se preocuparía de igual manera por dos de sus hermanos y ocho primos que por él mismo debido a que sus cuerpos contienen, en promedio, el mismo material genético distintivo que su propio cuerpo. De hecho, los genes que hacen

que una persona sea capaz de sacrificar su vida para salvar a *tres* hermanos o *nueve* primos tendrían una ventaja sobre los genes causantes de que una persona se salve a sí misma a toda costa. Los “objetivos” de la selección natural trascienden nuestros cuerpos. Así que, por extraño que parezca, los genes del egoísmo crean animales altruistas, motivando la bondad hacia otros.

Si prefieres ser egoísta, entonces no puedes justificarte diciendo que sólo estás obedeciendo lo que dictan tus genes; preocuparte sólo por ti es profundamente *antibiológico*.

Luego, hay una confusión sobre la psicología. La afirmación de que en realidad sólo nos preocupamos por la supervivencia y la reproducción confunde los objetivos de la selección natural (de nuevo, metafóricamente hablando) con los de las creaturas que han evolucionado a través de la selección natural, incluyéndonos. La diferencia entre los dos es obvia cuando piensas sobre otros ámbitos. Desde la perspectiva de la selección natural, el “objetivo” de comer es nutrir

al cuerpo, para que siga funcionando y los genes que tenemos se puedan reproducir. Pero esto no es lo que motiva a los perros, hormigas, tigres y a las personas a comer. Comemos porque tenemos hambre, estamos aburridos, ansiosos, por querer ser buenos invitados, porque nos odiamos o por lo que sea.

No hay reflexiones teleológicas profundas sobre la supervivencia genética en nuestras cabezas mientras metemos la mano dentro de una bolsa de papas fritas. Como lo dijo William James, si le preguntas al hombre promedio por qué come; "En lugar de reverenciarte como un filósofo, lo más probable es que se ría de ti por tonto".⁵

De forma similar, existe una motivación evolutiva obvia para las relaciones sexuales (para fines reproductivos), pero ésta es muy diferente de las motivaciones psicológicas para el sexo, las cuales la mayoría de las veces *no* incluye el deseo de tener hijos. Seguro esto es verdad para otras especies: cuando los ratones se aparean, no buscan conscientemente reproducirse.

Y las mismas consideraciones aplican para la bondad. Somos naturalmente bondadosos debido a que nuestros ancestros lo fueron con otros, sobrevivieron y se reprodujeron más que aquellos que no lo fueron. Pero esto no quiere decir que cuando las personas ayudan a otros lo hacen pensando en la supervivencia y la reproducción de la misma manera que no lo hacen cuando comen y tienen sexo. Más bien, la evolución nos ha determinado a ser altruistas infundiendo dentro de nosotros una preocupación genuina por el destino de ciertos individuos, al hacernos compasivos y solidarios.

Y no sólo las personas. Desde luego muchos animales —y todos los mamíferos— se preocupan por su descendencia, pero su solidaridad y bondad va más allá. Frans de Waal realizó el trabajo típico,⁶ recopilando un conjunto particularmente grande de evidencia sobre los primates no humanos. Él encuentra que los chimpancés son capaces de salvarse uno al otro cuando están en problemas, y algunas veces actúan para incrementar el placer o aliviar el dolor de otro. Por

ejemplo, cuando un chimpancé es vencido en una confrontación con otro y sufre dolor físico (y quizá si no es mucha exageración, dolor emocional, posiblemente humillación), con frecuencia se acercará al perdedor otro chimpancé y le dará palmadas para tranquilizarlo y consolarlo.

La existencia de estas capacidades en los chimpancés sugiere que éstas también se pueden encontrar en los niños, y los bebés parecen tenerlas también.⁷ Algunos experimentos lo analizan poniendo a adultos en situaciones en las que parecen estar sufriendo (como la madre de un niño que finge golpearse en la rodilla u otra cuyo dedo queda atrapado en un sujetapapeles) y observar cómo responden los niños. Resulta que ellos con frecuencia tratan de tranquilizar a los adultos haciendo un esfuerzo por aliviar su dolor. Otros estudios encuentran que los niños pequeños ayudarán a los adultos que tratan de alcanzar un objeto o que batallan para abrir una puerta.⁸ Los pequeños lo hacen sin tener que ser motivados por los adultos, ni siquiera por contacto visual, y lo harán incluso pagando un precio,

como tener que alejarse de una caja repleta de divertidos juguetes. Parece que realmente quieren ayudar.

Pero ¿qué sucede con la empatía? ¿Cuál es el origen del sentimiento de experimentar lo que otros sienten?

Es posible que pienses que ya hemos contestado la pregunta acerca del origen de la empatía en un capítulo anterior cuando describimos su base neuronal. Pero es un salto muy grande decir que la empatía está en cierta parte del cerebro a afirmar que es algo con lo que nacemos. Después de todo, todas nuestras capacidades residen en nuestro cerebro. (¿Dónde más podrían estar?) Leer, jugar ajedrez y revisar el Facebook; todas estas acciones encienden partes de nuestros cerebros, y ninguna de ellas es innata. Quizá esto también sea cierto en cuanto a la empatía. En particular, algunos teóricos han señalado que las áreas del cerebro que se relacionan con la empatía son el producto de nuestra experiencia en el mundo, no con lo que nacemos.⁹

Otros dirían que hay evidencia de la empatía desde el principio. Uno de los mejores ejemplos conocidos es el trabajo de Andrew Meltzoff, quien descubrió que si le muestras la lengua a un bebé, es probable que él haga lo mismo.¹⁰ Esto puede ser visto como el reflejo de una conexión empática entre el bebé y el adulto, basado en que el bebé se pone en los zapatos del otro.

Lo anterior es controvertido,¹¹ ya que algunos investigadores son escépticos sobre qué es lo que en realidad significa mostrar la lengua. Quizá, señalan, no se trata de imitación en absoluto. ¡Quizá los bebés se asustan de que un adulto les muestre su lengua y ellos lo hacen también manifestando su sorpresa! Pero Meltzoff y sus colegas han respondido a esto en estudios recientes, en los que encontraron evidencia de una convergencia entre el yo y el otro;¹² encuentran patrones similares de activación cerebral, por ejemplo, entre un bebé que se golpea la cara y un bebé que ve un video de otro haciendo lo mismo. Y desde luego, durante el primer año de vida la evidencia de imitación se fortalece; los bebés

imitan toda clase de expresiones faciales de los adultos a su alrededor.

¿Qué sucede con el dolor empático, es decir, los bebés sienten el dolor de quienes los rodean? Charles Darwin pensaba que sí,¹³ y dio un ejemplo sobre su hijo William. Escribió: “Con respecto al sentimiento afín de la simpatía —tengan en cuenta que la *simpatía*, en el siglo XIX, se refería a lo que ahora entendemos por *empatía*—, esto se pudo ver con claridad a los seis meses y once días por su cara melancólica, con las comisuras de su boca bien hundidas, cuando su niñera fingía que lloraba”.

Los descubrimientos de estudios más recientes son congruentes con la observación de Darwin. Aún días después del nacimiento, los bebés se alteran cuando escuchan llorar a otros niños —más alterados que si escucharan una grabación de su propio llanto—.¹⁴ Y hay abundante evidencia de que los niños de uno o dos años se preocupan cuando ven a otros sufriendo.

En mi libro más reciente, *Just Babies*,¹⁵ menciono todo esto como evidencia de empatía tem-

prana, pero ya no estoy seguro de que sea verdad. Todas estas anécdotas y descubrimientos experimentales pueden justificarse sin problemas como una preocupación por los otros sin ningún tipo de sentimiento empático. La tristeza de William, por ejemplo, podría reflejar el hecho de que estaba triste porque su niñera parecía estar sufriendo, pero esto no implica que él sentía su dolor en un sentido empático real.

Lo que es más concluyente son los reportes acerca de cómo los niños mayores responden algunas veces al dolor de los otros molestándose y luego calmándose ellos mismos. Esto sugiere que ellos experimentan algún tipo de dolor empático en verdad. Curiosamente, esta clase de respuesta no parece estar limitada a las personas, o incluso a los primates. En un estudio, se adiestró a ratas para que presionaran una palanca para evitar que otros roedores sufrieran dolorosos choques eléctricos. Algunas de las ratas no presionaron la palanca, pero no se debió a que fueran indiferentes al sufrimiento de otros miembros de su especie, sino porque se sintie-

ron agobiadas por la situación. Como lo señalaron los investigadores, ellas “retrocedieron hasta una esquina de la caja lo más lejos posible de la rata en apuros, la cual chillaba y brincaba, y se agazaparon ahí, inmóviles”.¹⁶

Pero ¿estas reacciones empáticas producen una conducta moral? Después de todo, puedes responder al sufrimiento de otros sin estar consciente de que lo estás haciendo. Más de una vez me he encontrado de mal humor y sólo más tarde me doy cuenta de que se debió a que había estado interactuando con alguien deprimido. (Los psicólogos lo llaman a veces “contagio emocional”.) Sin tener una valorización de la fuente de nuestro sufrimiento, el sentimiento compartido es moralmente inerte. Lo que le da poder a la empatía, después de todo, es que nos damos cuenta de que estamos sintiendo lo que siente otra persona. Si siento tu dolor, pero no me percato de que es el tuyo —si yo creo que es *mi* dolor—, entonces no voy a ayudarte. Si esto es verdad cuando se trata de niños pequeños, en-

tonces sus actos de bondad no pueden ser motivados por la empatía.

Llegamos a un tema central: temprano en su desarrollo, vemos la bondad y la compasión de los niños reflejada en su necesidad de tranquilizar y ayudar a otros. Aunque qué tan temprano es motivo de debate, vemos que los niños sufren en respuesta al sufrimiento de otros. Así que la pregunta central es si estas dos cuestiones están conectadas: cuando los niños ayudan a otros, ¿es porque están sintiendo su dolor?

Paul Harris ha analizado la literatura sobre este tema,¹⁷ y argumenta que la evidencia de esta conexión no está ahí. Por un lado, hay muchas anécdotas que sugieren que los niños pequeños son capaces de ayudar mostrando poca angustia. Por ejemplo, Len:

Len era un robusto niño de 15 meses con una pancita redonda que solía jugar con sus padres un juego particular que los hacía reír. Su juego consistía en ir hacia ellos, caminando en una forma extraña, levantando su playera y mostrando su gran pancita. Un día su hermano mayor se cayó de las ba-

rras de mono en el jardín y lloró con fuerza. Len lo observó con seriedad. Luego se acercó a su hermano, levantó su playera y mostró su estómago mientras vocalizaba y lo miraba.¹⁸

No podemos descartar la posibilidad de que Len estuviera bajo cierta angustia empática oculta hacia su hermano mayor. Pero seguro cuando actúo no estaba consternado, los niños de un año no son buenos para ocultar sus sentimientos. Si tomamos esta historia al pie de la letra, entonces parecería que Len estaba preocupado por su hermano y quería animarlo, pero él no estaba sufriendo. Esto es preocupación sin empatía.

Encontramos el mismo fenómeno en la investigación mencionada antes en la que los adultos fingen estar en apuros frente a los niños. Éstos con frecuencia responden tratando de ayudar a la persona en problemas; primero, por medio de simples actos físicos como palmadas y abrazos, y luego, con respuestas más sofisticadas, por ejemplo, diciéndoles “estarás bien” o llevándoles un juguete o algún objeto que crean pueda ser

útil. Pero los niños no muestran por lo general señales de angustia. Las únicas ocasiones en que parecen alterarse de manera evidente es cuando ellos mismos provocan el sufrimiento de otra persona, pero aquí es más probable que la respuesta negativa se deba a la culpa y quizá al temor, y no a un involucramiento empático.

También hay un estudio clásico en que se observó a parejas de niños de seis meses mientras interactuaban en un salón de juegos en presencia de sus madres.¹⁹ En ocasiones uno de los bebés se alteraba y el otro bebé reaccionaba tocándolo o haciéndole gestos. Pero, de nuevo, no existe evidencia de que la aflicción de uno de los bebés siquiera molestara al otro.

Hemos estado hablando de bebés y niños pequeños, pero terminaré con una observación acerca de los chimpancés.²⁰ Comenté sobre la evidencia de que existe bondad en los primates no humanos, así como del fascinante trabajo de Frans de Waal sobre cómo se consuelan los chimpancés, observando conductas tales como besar, abrazar y tocar suavemente a un animal

que ha sido vencido en una confrontación. Estos comportamientos no pueden ser intentos de conciliación, ya que están dirigidos a las víctimas; no a los agresores. Parece ser que en verdad están motivados por el deseo de que la víctima se sienta mejor. Si un ser humano hiciera lo mismo, no dudarías en describir esas acciones con palabras como *bondad y compasión*.

Pero Paul Harris señala algo interesante aquí.²¹ Cuando ves las fotografías de las interacciones, observas el rostro de la víctima contorsionada de angustia, pero no el mismo gesto en el que consuela, sólo preocupación. Si es difícil leer la mente de los humanos, resulta *de verdad* difícil leer la de otras especies, pero parece que es seguro que los chimpancés se preocupan por las criaturas a las que ayudan; aunque esto no significa que estén reflejando sus sentimientos.

Creo que todavía no sabemos lo suficiente acerca del desarrollo tanto de niños como de chimpancés para estar por completo seguros de nuestra conclusión. Es posible que nuevos descubrimientos salgan a la luz mostrando que la

empatía es de alguna forma necesaria para que florezca la moralidad. Pero hasta ahora, por lo que sabemos, la empatía no es como la leche.

-
- ¹ Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001, pp. 3-4.
 - ² Michael T. Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 247.
 - ³ C. Daniel Batson et al., "Where Is the Altruism in the Altruistic Personality?", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 50, 1986, pp. 212-220.
 - ⁴ Biólogo inglés (1892-1964). [N. del trad.]
 - ⁵ William James, *Psychology: Briefer Course*, vol. 14, Harvard University Press, Cambridge, 1984, p. 386.
 - ⁶ Por ejemplo, Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
 - ⁷ Para ejemplos de estudios empíricos clave, véase Carolyn Zahn-Waxler, Joanne L. Robinson y Robert N. Emde, "The Development of Empathy in Twins", *Developmental Psychology*, vol. 28, 1992, pp.

1038-1047, así como Carolyn Zahn-Waxler et al., "Development of Concern for Others", *Developmental Psychology*, vol. 28, 1992, pp. 126-136.

- ⁸ Felix Warneken y Michael Tomasello, "Altruistic Helping in Human Infants and Young Chimpanzees", *Science*, vol. 311, 2006, pp. 1301-1303; Felix Warneken y Michael Tomasello, "Helping and Cooperation at 14 Months of Age", *Infancy*, vol. 11, 2007, pp. 271-294; para una crítica, véase Michael Tomasello, *Why We Cooperate*, MIT Press, Cambridge, 2009. [¿Por qué cooperamos?, Katz, Buenos Aires, 2010.]
- ⁹ Richard Cook et al., "Mirror Neurons: From Origin to Function", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 37, 2014, pp. 177-192.
- ¹⁰ Andrew N. Meltzoff y M. Keith Moore, "Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates", *Science*, vol. 198, 1977, pp. 75-78.
- ¹¹ Richard Cook et al., "Mirror Neurons", *op. cit.*
- ¹² Maria Laura Filippetti et al., "Body Perception in Newborns", *Current Biology*, vol. 23, 2013, pp. 2413-2416; Maria Laura Filippetti et al., "Newborn Body Perception: Sensitivity to Spatial Congruency", *Infancy*, vol. 20, 2015, pp. 455-465; para una crítica y debate, véase Peter J. Marshall y An-

drew N. Meltzoff, "Body Maps in the Infant Brain", *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 19, 2015, pp. 499-505.

¹³ Charles Darwin, "A Biographical Sketch of an Infant", *Mind*, vol. 2, 1877, p. 289.

¹⁴ Para una crítica, véase Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, *op. cit.*

¹⁵ Paul Bloom, *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Crown Publishers, Nueva York, 2013.

¹⁶ G. E. J. Rice, "Aiding Behavior vs. Fear in the Albino Rat", *Psychological Record*, vol. 14, 1964, pp. 165-170, citado por Stephanie D. Preston y Frans de Waal, "Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 25, 2002, pp. 1-71.

¹⁷ Paul Harris, "The Early Emergence of Concern for Others" (manuscrito no publicado), Harvard University, s. f.

¹⁸ Ejemplo de Judy Dunn y Carol Kendrick, *Siblings: Love, Envy, and Understanding*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, p. 115. [*Hermanos y hermanas: Amor, envidia y comprensión*, Alianza, Madrid, 1986.]

- ¹⁹ Dale F. Hay, Alison Nash y Jan Pedersen, "Responses of Six- Month-Olds to the Distress of Their Peers", *Child Development*, 1981, pp. 1071-1075.
- ²⁰ Frans B. M. de Waal y Filippo Aureli, "Consolation, Reconciliation, and a Possible Cognitive Difference Between Macaques and Chimpanzees", *Reaching into Thought: The Minds of the Great Apes*, 1996, pp. 80-110.
- ²¹ Paul Harris, "The Early Emergence of Concern for Others", *op. cit.*

VIOLENCIA Y CRUELDAD

En abril de 1945, en el campo de concentración de Dachau, varios hombres fueron alineados contra el muro; los torturaron y los fusilaron. Ese tipo de brutalidad era normal en Dachau. Decenas de miles de prisioneros fueron asesinados ahí, por inanición, ejecución, en las cámaras de gas e incluso en monstruosos experimentos médicos. Sin embargo, este incidente ocurrió después de que el campo fue liberado; las víctimas fueron soldados alemanes que habían sido capturados, y el ejército libertador estadounidense, los victimarios.¹

En una carta a su esposa, el capitán David Wilsey describió el incidente: “Vi cómo los solda-

dos de la ss capturados eran torturados y después fusilados 'a sangre fría', como dirían ustedes los estadounidenses, ¡pero Emily!, que Dios me perdone si digo que lo vi sin ninguna emoción *porque ellos se lo tenían bien merecido*, presencié lo que hicieron las bestias de la ss y lo seguí viendo cada minuto que transcurrió después".

Luego escribió:

¿Ya "confesé" con qué *pasividad* usaban la taza de mi cantimplora para verter agua helada del río en las espaldas de los soldados semidesnudos de la ss, quienes habían pasado horas con los dos brazos levantados haciendo el saludo nazi antes de ser fusilados a sangre fría? Un ingeniero combatiente de California —que nunca había visto—, sediento de sangre, me pidió prestada mi taza para sus "preparativos" antes de descargar su arma calibre .45 directo en la cara de tres soldados de la ss.

Este capítulo trata acerca de la violencia, así como de infligir intencionalmente sufrimiento, incluyendo el asesinato, la violación y la tortura.

Comencé con la historia de David Wilsey porque ilustra la complejidad del tema. Los hombres que asesinaron a los soldados alemanes no eran sádicos o psicópatas, sino que estaban motivados por fuertes sentimientos morales. Unos pocos meses después, el ejército de Estados Unidos hizo pública una investigación sobre los eventos en Dachau y recomendó que varios soldados fueran juzgados en la Corte Marcial. Los cargos fueron desestimados por el general Patton, y el incidente fue olvidado por mucho tiempo, estudiado sólo por los historiadores. Me imagino que algunos de ustedes creerán que la decisión de Patton fue correcta, quizá incluso justa, y el comportamiento de los soldados, excusable.

No hay escasez en teorías de factor único relacionadas con la violencia y crueldad, o sobre un ingrediente fundamental al que podemos culpar por todo lo malo en el mundo. Las teorías en las que estoy más interesado, por obvias razones, implican la falta de empatía. En *Los hermanos Karamazov*, Iván Karamazov dice que sin Dios todo está permitido. Algunos psicólogos re-

petirían esta máxima, pero remplazando a *Dios* con la *empatía*. Si están en lo correcto, esto refutaría el tema de este libro.

Una versión de esta teoría sugiere que la maldad es causada por la deshumanización y objetivación, es decir, por ver de alguna manera a las personas como menos que humanos, quizá como animales u objetos. Una vez que vemos a las personas de esta forma, es fácil matarlas, esclavizarlas o degradarlas. Si esto es verdad, como algunos creen, la empatía bloquea este proceso de deshumanización, lo que se convertiría en un fuerte argumento a su favor: la empatía nos podría salvar de lo peor de nosotros mismos.

Hay otras explicaciones sobre la violencia que no implican la empatía de manera directa. Algunos ven ciertas acciones violentas como un reflejo de pérdida de control.² Esto está respaldado por el descubrimiento de que el alcohol y otras drogas están relacionados con muchas de las malas conductas.³ En un estimado, el alcohol está involucrado en casi la mitad de los crímenes

violentos. Esta explicación de la falta de impulso es congruente también con el hecho de que aquellos que cometen crímenes con frecuencia muestran una falta de control en otros aspectos de su vida: son más propensos a fumar, a tener accidentes de automóvil, embarazos no deseados, etcétera.

Desde esta perspectiva, la violencia es una falla en el sistema, algo que está mal. Adrian Raine ha comparado los crímenes violentos como un tipo de cáncer,⁴ ya que ambos son producto de una combinación de genes y medio ambiente, y ambos pueden ser vistos como enfermedades que ameritan tratamiento.

Pero hay otra opinión, opuesta, popular entre los economistas y teóricos evolutivos. Ésta es que la violencia es una parte esencial de la vida,⁵ y a menudo, una solución racional para ciertos problemas. El cáncer es una aberración, una enfermedad, algo que podría ser extirpado del mundo de manera limpia: si fuera erradicado mañana, el resto de la vida humana permanecería felizmente intacta. Pero la violencia es parte de

la naturaleza humana, es algo que compartimos con otros animales, y que ha evolucionado para fines como el castigo, la defensa y la depredación. Y a menos que nos transformemos en ángeles, la violencia y la amenaza de ella son necesarias para controlar nuestros peores instintos. Puedes tener un mundo sin cáncer, pero nunca uno sin violencia. Dado que los destinatarios de la violencia rara vez están complacidos con la violencia dirigida hacia ellos, entonces, a los ojos de algunos, al menos, nunca habrá un mundo sin maldad.

¿Cómo podemos entender mejor la maldad? Roy Baumeister comienza su estupendo libro *Evil: Inside Human Violence and Cruelty* diciendo que todos sus ejemplos provienen de la vida real; por lo que no hablará sobre Yago, Hannibal Lecter, Freddie Kruger, Satanás, Keyser Söze o la Hermandad de los Mutantes Malvados.

Para Baumeister, estos retratos ficticios son peores que inútiles, ya que tienden a asumir lo que él llama “el mito de la maldad pura”⁶ —la

idea de que la maldad es una fuerza mística y terrible, algo ajeno a la mayoría de nosotros—. Poseídas de esta fuerza, algunas personas son deliberadamente crueles, impulsadas por la malevolencia y el deseo de provocar sufrimiento por su propio bien. Piensen en cómo describe Alfred al Guasón a Batman en *El caballero de la noche*: “Algunos hombres no buscan lo que es lógico, como el dinero. No pueden ser comprados, intimidados ni se puede razonar o negociar con ellos. Algunos hombres sólo... Algunos hombres sólo quieren ver arder el mundo”.

El psiquiatra y asesino serial Hannibal Lecter fue dado a conocer en los libros de Thomas Harris y ha sido reinventado para la televisión y en muchas películas (como *El silencio de los inocentes*, en la que fue interpretado por Anthony Hopkins). Hannibal, se nos dice una y otra vez, es un “monstruo”. Él mata a muchas personas, a algunas de formas espantosas. (Dejé de ver la serie de televisión por un tiempo después de un episodio de la segunda temporada, en la que Hannibal captura al final a otro asesino serial, le corta una

de sus piernas y lo obliga a comérsela.) Y aun así, de manera extraña, Hannibal es un monstruo atractivo; es una persona civilizada y cortés, y que con frecuencia dirige su violencia hacia quienes, según nos hace creer, lo merecían, y tiene ciertos límites: no existe abuso sexual, por ejemplo. (Una pregunta para otra discusión es por qué muchos de nosotros encontramos a este personaje tan interesante; qué clase de maldad pura es entretenida y cuál no lo es.)

Hannibal se presenta como una creatura diferente al resto de nosotros. Hay muchos nombres dados para tales creaturas: *monstruos*, *animales* o *superpredadores* —este último término se hizo popular en los noventa para referirse a ciertos adolescentes violentos—. Son *sociopáatas* y *psicópatas*, palabras que tienen sus connotaciones técnicas, pero que son usadas comúnmente para referirse a personas en verdad horribles, aquellos que no se preocupan por los demás como lo hacemos el resto de nosotros.

Más adelante, hablaremos sobre la afirmación de David Livingstone Smith acerca de que

vemos a ciertas personas como menos que humanos, como si les faltaran características humanas fundamentales, y que ésta es la fuente de mucha crueldad. Pero Smith también señala que el tipo de persona a la que somos propensos a deshumanizar es la que representa el mal.⁷ Los nazis deshumanizaron a los judíos, y ahora nosotros, a los nazis.

El mito de la maldad pura tiene muchas fuentes. Una es lo que Steven Pinker llama la “brecha de moralización”⁸ —la tendencia a subestimar la gravedad de nuestras propias acciones en relación con las acciones de otros—. Se puede ver esto en informes de criminales violentos, a quienes les desconcierta que la gente haga tanto alboroto por sus crímenes. El ejemplo más extremo es el de Frederik Treesh —miembro de una banda de tres “asesinos itinerantes”—,⁹ quien presuntamente le dijo a un policía: “Además de los dos que matamos, los dos que herimos, la mujer que golpeamos con la pistola y las bombillas que metimos en las bocas de las personas, de verdad no le hemos hecho daño a nadie”.

En un estudio,¹⁰ Baumeister y sus colegas les pidieron a unas personas que recordaran un ejemplo de una situación en la que hubieran hecho enojar a alguien o en la que hubieran molestado a alguien más. Cuando las personas recordaban incidentes en los que habían sido las responsables, con frecuencia describían la acción como un hecho menor o que habían realizado por buenas razones. Mientras que cuando recordaban situaciones en las que ellas eran las víctimas, lo más probable es que describieran la acción como significativa, con consecuencias de larga duración y motivada por alguna combinación de irracionalidad y sadismo. Nuestras propias acciones que afectan a los demás son inocentes o forzadas; mientras que las acciones de los otros que nos ofenden son crueles y absurdas.

El descubrimiento no es sorprendente si consideras que los actos violentos o dañinos le importan mucho más a la víctima que al agresor. Si John le pega a Bill, el suceso por lo general le importará más a Bill que a John; tanto física como

psicológicamente el golpe tiene más impacto en quien lo recibe. Ser violado o agredido puede tener un efecto poderoso en la vida de alguien, pero le puede importar mucho menos al violador o agresor. O, para bajar considerablemente el tono, ciertos comentarios —como una respuesta sarcástica o un rechazo cortante— a menudo pueden herir mucho al receptor, pero de inmediato ser olvidados por quien los dijo. Pero hay excepciones: algunos de nosotros llegamos a obsesionarnos por una ofensa que pudimos haberle causado a alguien cuando la otra persona ni siquiera la notó. Y hay historias de criminales atormentados por la culpa mucho después de haber cometido un crimen que la víctima ya ha olvidado. Pero cuando se trata de acciones más serias, casi siempre se da el caso de que las repercusiones son peores para las víctimas que para los responsables.

La brecha de moralización lleva a un crecimiento natural de las represalias, tanto a nivel de la vida cotidiana —peleas entre amigos, hermanos, esposos— como al del conflicto internacio-

nal. Si me haces algo infame, eso me parecerá mucho más desagradable a mí (más significativo, injustificado, simplemente malo) que lo que te pueda parecer a ti. Y cuando tome represalias, de una manera que considero apropiada y mesurada, a ti te parecerá desproporcionada, y entonces responderás en consecuencia, etc. De esta forma, las parejas casadas van aumentando el uso de palabras hirientes, y los ciudadanos de naciones en conflicto reaccionaran con conmoción y furia cuando sufren infames atrocidades como respuesta a sus propias acciones duras pero justas. Es sorprendente que no terminemos matándonos entre nosotros.

La brecha de moralización es una razón entre muchas por la que rara vez nos vemos como los malvados. Como lo dice Baumeister: "Si nosotros como científicos sociales limitamos nuestro enfoque a las acciones que todos, *incluyendo el agresor*, están de acuerdo en que son malas, no tendremos casi nada qué estudiar".¹¹ Es sorprendente ver con cuánta frecuencia la peor gente en el mundo —como, por ejemplo, violadores entre-

vistados en prisión— se ve a sí misma como la verdadera víctima. Esas personas se equivocan al verse a sí mismas como inocentes, pero nosotros también lo hacemos al verlas como creaturas diferentes del resto de nosotros.

Si quieres pensar en el mal, en el verdadero mal, una mejor forma de hacerlo es ésta: no pienses en lo que otros te han hecho, sino en tus propias acciones que han lastimado a otros, por las que te han exigido disculpas y que corrijas lo malo que has hecho. No pienses en las atrocidades de otras naciones cometidas en contra de tu país y sus aliados; piensa mejor en las acciones de tu país que han desatado la rabia de otras personas.

Tu respuesta puede ser: bueno, nada de eso es malo. Claro, he hecho algunas cosas por las que me arrepiento o por las que otros me culpan. Y sí, es posible que mi país haya hecho cosas horribles a otros. Pero se trató de decisiones difíciles, duras, o quizá errores sin mala fe, jamás la consecuencia de algún tipo de malicia pura. Exactamente. Así es como las personas piensan

por lo general de sus acciones malvadas del pasado.

No quiero exagerar en esto. También la gente que de verdad es diferente a nosotros ha hecho cosas malas. Hay personas sádicas que obtienen placer a partir del sufrimiento de otros —aunque son casos excepcionales, tanto que el gran *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* ni siquiera tiene una entrada para ellos—. No hay duda de que hay almas tan corrompidas que de verdad quieren, como dijo Alfred, ver arder el mundo. Y con seguridad hay verdaderos psicópatas, quienes a pesar de su escaso número son responsables de una gran cantidad de crímenes y desgracias. Pero incluso para muchos de estos individuos, la idea de una maldad pura no es una posibilidad cuando se trata de explicar sus acciones.

De hecho, alguien podría decir que el mito de la maldad pura pone las cosas al revés. Es decir, no es que ciertas acciones crueles sean cometidas porque los agresores son consciente y deliberadamente malvados, sino porque ellos pien-

san que están haciendo el *bien*; los impulsa un fuerte sentido moral. Como dice Pinker: "El mundo tiene demasiada moralidad. Si sumaras todos los homicidios cometidos en aras de la búsqueda de la justicia por propia mano, las víctimas de guerras religiosas y revolucionarias, la gente ejecutada por crímenes sin víctimas y delitos menores y los objetivos de genocidios ideológicos, seguramente superarían las muertes por la depredación y dominio de lo amoral".¹²

Henry Adams lo dice en términos más enérgicos, con respecto a Robert E. Lee:¹³ "Siempre son los hombres buenos quienes hacen más daño en el mundo".¹⁴

Esto puede parecer perverso. ¿Cómo puede el bien llevar al mal? Algo que hay que tener en mente es que nosotros estamos interesados en las convicciones y motivaciones, no en lo que es bueno en un sentido objetivo. Así que la idea no es que el mal sea bueno; más bien, es que el mal lo realizan quienes piensan que están haciendo lo correcto.

Tage Rai,¹⁵ resumiendo su trabajo en colaboración con Alan Fiske, adopta esta opinión y la lleva hasta el extremo, argumentando que la moralización es la causa principal de la violencia y crueldad. A continuación, su corta lista de algunas de las cosas malas que la gente hace: “guerras, torturas, genocidios, asesinatos por honor, sacrificios humanos y de animales, homicidios, suicidios, violencia de pareja, violaciones, castigos corporales, ejecuciones, juicios por combate, brutalidad policiaca, novatadas, castraciones, duelos...”.

¿Qué tienen en común? Rai afirma que tales actos no son el resultado de impulsos sádicos, egoísmo o pérdida de control, sino que la mejor explicación relaciona estos actos con la *moralidad*, con el “ejercicio de los derechos y las obligaciones observados”.

No debería sorprender que la moralidad pueda incitar a la violencia. La moralidad lleva a la acción; te motiva a entrometerte en los asuntos de otras personas. Decir que no me gustan las pasas no es una convicción moral; sólo signi-

fica que no me gusta comer pasas; no me motiva a hostigar a otros para que se comporten de manera distinta respecto a las pasas. Tampoco me gusta matar, pero ésta es una convicción moral; por lo que me motiva a tratar de detener a otros de que cometan tal crimen, a alentar al gobierno a que los castigue, etc. De esta manera, las convicciones morales motivan a la acción, incluyendo la violencia.

La moralidad es motivadora. Leí una historia, hoy temprano, que sucedió hace muchos años, acerca de un hombre que fue junto con su esposa e hijos a la playa en Dubái.¹⁶ Su hija mayor, una joven de 20 años, fue a nadar y de repente comenzó a ahogarse y a gritar por ayuda. El padre fue lo bastante fuerte como para evitar que dos salvavidas la rescataran. De acuerdo con un oficial de la policía: "Él les dijo que prefería que su hija muriera a que la tocara un extraño". La joven se ahogó.

Ahora bien, en verdad estarías perdiendo la perspectiva si vieras la acción del padre como producto del sadismo, la indiferencia o la psico-

patía; fue producto de un compromiso moral, en nada distinto, en la cabeza del padre, a que si se tratara de evitar que su hija fuera violada.

La perspectiva de uno importa mucho en estos casos. Después de los ataques a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001, algunos palestinos celebraron en las calles, una reacción que muchos en Occidente tomaron como una depravación moral. Pero cuando los estadounidenses celebraron el asesinato de Osama bin Laden en 2011 o cuando los israelitas silbaban y vito-reaban mientras caían las bombas en Gaza en 2014, quienes celebraban no pensaban que estuvieran haciendo algo vergonzoso en absoluto.

Estas perspectivas distintas sobre la naturaleza moral de ciertos actos violentos complican las cosas. Rai termina su interesante ensayo sobre este tema diciendo: “Una vez que todos, en todas partes, de verdad crean que la violencia está mal, ésta terminará”. No estoy de acuerdo; no creo que la violencia termine nunca. Esto es porque no creo —y mucho menos lo creo de verdad— que la violencia sea siempre mala. En oca-

siones, mi brújula moral me dice que la violencia es lo correcto.

Creo, por ejemplo, que la gente tiene derecho a hacer uso de la violencia —por supuesto, cuando estén moralmente obligados a hacerlo— para defenderse a sí mismos y a otros de alguna agresión, y en algunos casos tienen derecho a ser violentos con quienes les quieran robar sus cosas. (Si alguien me arrebatara la última hogaza de pan, trataría de luchar por ella.) Y no me gustaría vivir en un mundo en donde el Estado no tuviera el poder de castigar a los que violan la ley. Algunas interacciones importantes, como el comercio, implican alguna noción de la aplicación de la ley. Por ejemplo, si te doy un dólar por una manzana, y te quedas con el dólar y no me entregas la fruta, todos nos beneficiaríamos en un mundo en donde yo puedo llamar a alguien para que intervenga y te obligue a entregarme la manzana o regresarme el dólar. Si esta intervención no estuviera respaldada por la fuerza, sería ineficaz; por lo que sin la violencia o su amenaza, el mundo se caería en pedazos.

Los ejemplos arriba mencionados no están pensados para provocar controversia —pocas personas creen que no se nos debería permitir defendernos de un asalto—. Otras afirmaciones morales sobre la violencia son más controvertidas. Mi propia perspectiva moral me dice que la violencia de Estado hacia otra nación —incluyendo la guerra— es justificable, incluso exigible, bajo ciertas circunstancias y no se tiene que tratar de un acto en defensa propia. (Aun si no hubiera habido otras consideraciones, Estados Unidos tenía el derecho de invadir Alemania para liberar campos de concentración como el de Dachau.) Creo que el box, el fútbol y las artes marciales son formas aceptables de recreación y entretenimiento, a pesar de su naturaleza violenta. Creo que bajo ciertas condiciones al Estado se le debe permitir utilizar la fuerza para detener a una persona de cometer suicidio.

Mi punto no es tratar de convencerte de nada de esto, sino sólo señalar que las cuestiones morales relacionadas con la violencia son complicadas. No es que exista algún tipo de *error* que la

mayoría de la gente esté cometiendo, que si tan sólo pudiéramos hacer que todos se dieran cuenta de que la violencia no es la respuesta, el mundo sería un lugar mucho mejor. Siempre tendremos un mundo con violencia; tenemos que confrontar la difícil pregunta acerca de cuánta y de qué tipo.

Hemos analizado situaciones claras en las que la violencia y crueldad están motivadas por opiniones morales. Pero con frecuencia éste no es el caso. Es posible que no muchos violadores, asaltantes y ladrones se vean a sí mismos como personas malas de verdad —más bien, dirían algo como ser víctimas de las circunstancias, que hay alguien más a quien culpar, que sus necesidades son mayores a las de otros, etc.—. Pero pocos son tan ilusos como para estar satisfechos por sus acciones en virtud de una exigencia moral. Las otras razones que explican por qué se hace daño a los demás —deseos simples, como dinero, sexo, estatus, etc.— pueden entrar en juego también.

Y esto nos lleva al tema de la empatía. No todo el mundo está dispuesto a causar sufrimiento a otros para lograr lo que quiere. Quizá la empatía nos pone frenos. La ambición nos provoca tirar al suelo a alguien y quitarle su dinero; la empatía nos contiene. La furia hace que queramos responder a un insulto golpeándole la cara a alguien; la empatía nos frena.

Antes conté la historia de Jonathan Glover sobre una mujer que vivía cerca de un campo de concentración y que sintió empatía por los que eran torturados ahí. Su respuesta a eso fue pedir que la tortura se hiciera en cualquier otro lugar, en donde no la molestaran. Éste fue un ejemplo entre varios para mostrar cómo la empatía no necesariamente nos hace buenos. Pero también hay casos en los que la empatía sí parece hacernos mejores, para bloquear nuestros peores impulsos. Glover también nos cuenta una historia de George Orwell, cuando peleaba en la Guerra Civil española y se encontró con un soldado que sostenía sus pantalones con ambas manos: "No le disparé en parte por ese detalle de los pantalo-

nes. Yo había venido a dispararle a los ‘fascistas’, pero un hombre que sostiene sus pantalones no es un ‘fascista’; es un semejante, igual a ti, y no te dan ganas de dispararle”.¹⁷

Reconozco que la empatía puede servir como freno en algunos casos. Pero argumentaré que de la misma forma es, con frecuencia, la *gasolina* —la empatía puede ser lo que motiva el conflicto en primer lugar—. Cuando algunas personas piensan en la empatía, piensan en bondad; yo, en la guerra.

Estoy consciente de que ésta es una afirmación inusual. A continuación, una perspectiva más común sobre el papel de la empatía, escrita por Simon Baron-Cohen, como parte de una respuesta a un artículo que escribí. Su ejemplo es la guerra en Gaza, la cual se encontraba en su punto más álgido en el momento en que escribimos nuestros artículos:

Consideren la decisión del primer ministro israelí Benjamin Netanyahu: ¿debería ordenar a las Fuerzas de Defensa de Israel bombardear un lanzamisiles que Hamas tiene instalado dentro de una es-

cuela de las Naciones Unidas, aunque en el procedimiento exista el riesgo de matar a niños palestinos inocentes?

A partir del cálculo no empático, racional, bajo una lógica de costo-beneficio... su decisión es bombardear el lanzamisiles de Hamas.

Ahora imaginen que Netanyahu toma su decisión desde la empatía, y se dice a sí mismo: "*¿Qué sentiría si yo fuera el padre de un niño palestino asesinado por una bomba israelí? ¿Qué sentiría si ese niño palestino fuera mi hijo, aterrado por el diluvio de bombas?*" Si se usa la empatía, lo más probable es que la respuesta sea buscar una alternativa distinta para hacer más segura toda la región.

Lo mismo aplica a la decisión de los líderes de Hamas de disparar un misil a Israel, a pesar de su nuevo sistema de defensa conocido como Cúpula de Hierro. Si Hamas utiliza el cálculo de costo-beneficio no empático... [eso] llevaría a disparar el misil a Israel.

Pero imaginen que los líderes de Hamas se dicen a sí mismos: "*¿Qué sentiría si yo fuera el niño israelí tratando de dormir por la noche cuando las sirenas suenan?*" O "*¿Qué sentiría si esa mujer israelí anciana que corre hacia el refugio fuera mi madre?*" La respuesta sería encontrar una forma

distinta de protesta en contra de la injusticia y la desigualdad.¹⁸

Mucho de esto tiene sentido. Si sintiéramos empatía por nuestros enemigos, ésta nos impediría hacerles daño.

Desafortunadamente, sin embargo, así es como funciona la empatía. Consideren lo que ocurre cuando un país está a punto de ir a la guerra. ¿Acaso los líderes consiguen respaldo dando argumentos racionales con evaluaciones estadísticas de costos y beneficios? ¿Esta decisión es motivada por el tipo de “cálculo costo-beneficio falto de empatía” del que se queja Baron-Cohen? ¿Este frío cálculo explica la psicología de los que apoyaron a cualesquiera de los dos bandos del conflicto en Gaza, o la invasión de Estados Unidos a Iraq?

No tanto. Lo más común es que la gente sienta más los crímenes perpetrados contra sus familias, compatriotas o aliados en el pasado. Consideren de qué manera la reacción de Israel a la noticia sobre tres adolescentes muertos instigó los ataques a Gaza, o cómo Hamas y otras orga-

nizaciones usaron la muerte de palestinos para generar apoyo en contra de Israel. Si ustedes les preguntan a los partidarios de cada lado por qué están matando a los hijos de sus enemigos, ellos no se referirán a números burocráticos o cálculos del tipo por el que se preocupa Baron-Cohen. Con mayor frecuencia hablan del daño que se le ha hecho a los que aman.

Algunos dicen que la solución es más empatía. Para los israelíes, entonces, sería sentir empatía no sólo por sus vecinos sentados en la mesa de junto en la cafetería, sino por el terrorista suicida que explotó la bomba que los mutiló. Para los palestinos, sería sentir empatía no sólo por sus hermanos y hermanas cuyas casas han sido destruidas por los tanques, sino también por los soldados que conducen esos tanques.

Es un pensamiento agradable, tal vez, pero hasta ahora hemos visto mucha evidencia que sugiere que así no funciona la empatía. Pedirle a la gente que sienta tanta empatía como pueda tanto por un enemigo como por su propio hijo, es como pedirles que sientan tantas ganas de

comer excremento de perro como una manzana —lógicamente, es posible, pero no refleja el funcionamiento normal de la mente humana—. Quizá haya personas especiales que sean capaces de amar a sus enemigos tanto como aman a sus familias. ¿Pero los hay dentro de los líderes mundiales, como Benjamin Netanyahu y los dirigentes de Hamas, es decir, individuos trascendentales que pueden anteponerse a la naturaleza humana de esta forma? Lo dudo.

Asimismo, en este caso como en muchos otros, la empatía no es suficiente como guía moral. Al final, las personas que desean hacer el bien tienen que ser consecuencialistas, al menos en alguna medida, realizando el tipo de cálculo costo-beneficio del que se burla Baron-Cohen. Imaginen que una acción militar pudiera haber evitado que Hitler matara a millones de personas en los campos de concentración. Creo que hubiera sido moralmente correcto aplicar dicha acción, aunque seguramente hubiera provocado la muerte de gente inocente. Si Baron-Cohen está de acuerdo conmigo en esto, entonces él tam-

bién reconocerá los límites de la empatía y el valor de los cálculos costo-beneficio.

En efecto, algunas veces hacer lo correcto implica permitir que nuestros propios ciudadanos mueran. En la Segunda Guerra Mundial, el ejército británico descifró el Código Enigma y tuvo conocimiento con antelación de ataques alemanes a Coventry.¹⁹ Pero si se hubieran preparado para los ataques, los alemanes se habrían enterado de que el código había sido descifrado. Así es que el gobierno de Churchill tomó la difícil decisión de dejar que murieran personas inocentes para poder conservar su ventaja militar, la cual les daba más oportunidad de ganar la guerra y salvar un mayor número de vidas inocentes.

La idea de que la empatía puede incitar a la violencia es muy antigua y fue analizada seriamente por Adam Smith: "Cuando vemos a un hombre agraviado u oprimido por otro, la empatía que sentimos por su dolor parece servir sólo para estimular nuestro sentimiento de solidaridad a partir del resentimiento contra el ofensor. Nos ale-

gramos de verlo atacar a su adversario, y estamos ansiosos y listos para ayudarlo".²⁰

Cuando veo que alguien te lastima, siento tu resentimiento y esto me anima a unirme a tu causa. Ahora bien, esta forma de plantear la situación no puede ser completamente correcta como una teoría de por qué deseamos hacer daño a los agresores. Después de todo, creo que alguien que tortura gatitos debería ser castigado, pero no porque crea que los gatitos desean el castigo. La pregunta relevante no es "¿Qué es lo que quiere la víctima?", sino "¿Qué es lo que yo querría si yo o alguien por quien me preocupo estuviera en la posición de la víctima?" El mismo Smith aclara esto más tarde cuando dice, con respecto a la víctima: "Nos colocamos en su situación... entramos, por así decirlo, en su cuerpo y... de esta manera en nuestro propio corazón nos damos cuenta de su situación".

Cuando los investigadores piensan en las atrocidades, por ejemplo, los linchamientos de negros en el sur de Estados Unidos o el Holocausto en Europa, piensan generalmente en ideo-

logía racial y de odio, así como en la deshumanización, y están en lo correcto. Pero la empatía también tiene un papel; no la empatía por aquellos que linchan o mueren en las cámaras de gas, desde luego, sino por las historias de las víctimas inocentes de estos grupos perseguidos, por las mujeres blancas violadas por hombres negros o por los niños alemanes perseguidos por pedófilos judíos.

O piensen en la retórica antiinmigrante contemporánea. Cuando Donald Trump realizaba su campaña en 2015, le gustaba hablar de Kate —no usaba el nombre completo, Kate Steinle, sólo Kate—, quien fue asesinada en San Francisco por un inmigrante indocumentado, y Trump quería hacerla real para su audiencia, para hacer más vívida su historia de asesinatos mexicanos. De forma similar, en el reciente libro de Ann Coulter (*Adiós, America*),²¹ abundan las descripciones detalladas de crímenes de inmigrantes, particularmente de violaciones y violaciones de niños, con capítulos intitolados: “¿Por qué los estudiantes hispanos destacados son noticia, pero los

violadores infantiles no?” o “¿Has perdido un amigo por causa de las drogas?, agradece a un mexicano”. Trump y Coulter utilizan estas historias para atizar nuestros sentimientos por las víctimas inocentes y motivar nuestro apoyo a las políticas contra los inmigrantes, quienes, se dice, se aprovechan de estos inocentes.

Existen muchas causas para los conflictos violentos, y no voy a argumentar ni por un momento que la empatía por el sufrimiento de las víctimas sea más importante que el resto. Pero sí tiene un papel. Cuando Hitler invadió Polonia, los alemanes que lo apoyaban estaban enfurecidos por las historias de asesinato y abuso perpetrados por los polacos en contra de sus compatriotas. Cuando Estados Unidos se preparaba para invadir Iraq, los periódicos y el internet presentaban espeluznantes historias de los abusos cometidos por Saddam Hussein y sus hijos. Más recientemente, el gobierno de Estados Unidos consiguió apoyo para realizar ataques aéreos sobre Siria al enfatizar los horrores causados por Assad y sus soldados, incluyendo el uso de

armas químicas. Dado que debemos avanzar a una guerra sin cuartel en contra de ISIS, veremos cada vez más imágenes de descabezamientos y estaremos expuestos a más y más historias sobre las atrocidades del extremismo islámico.

No soy un pacifista. Creo que el sufrimiento de inocentes puede justificar en ocasiones una intervención militar como, de nuevo, en la decisión de Estados Unidos para entrar a la Segunda Guerra Mundial. Pero la empatía inclina mucho la balanza a favor de los actos violentos; nos lleva a pensar sobre los beneficios de la guerra —por ejemplo, vengar a los que han sufrido o rescatar a los que se encuentran en un peligro inminente—. En cambio, los costos de la guerra son abstractos y estadísticos, y muchos de estos costos recaen en aquellos que no nos importan y, por ende, con los que no empatizamos. Una vez que la guerra está en proceso, se puede tratar de motivar empatía por los que han sufrido, particularmente por aquellos que están de nuestro lado, porque ahora los costos se han vuelto tangibles

y específicos. Pero para entonces, casi siempre ya es muy tarde.

No ha habido mucha investigación experimental sobre cómo la empatía puede detonar la violencia, pero hay un par de estudios sugerentes realizados por Anneke Buffone y Michael Poulin,²² los cuales se relacionan directamente con este tema.

Ellos primero les pidieron a los sujetos de la investigación que describieran alguna situación durante el año anterior en la que alguien cercano hubiera sido maltratado, ya sea psicológica o físicamente; les preguntaron qué tan apegados se sentían a las víctimas y si habían confrontado de forma agresiva a la persona que había sido la causante del maltrato. Como se predijo, mientras más cercana fuera la relación con la víctima, más agresiva la manera en la que respondieron, lo que es congruente con una conexión entre la empatía y la violencia.

Como reconocieron los autores, sin embargo, este descubrimiento se puede explicar de muchas maneras. Quizá lo que motivó la agresión

no sea la compasión o bondad, mucho menos la empatía, sino la simple cercanía con la víctima. Así que realizaron un segundo experimento que se centra mejor en esto.

A los sujetos se les informó sobre una competencia matemática entre dos estudiantes —descritos como extraños— con un premio de 20 dólares; los estudiantes se encontraban en ese momento en otra habitación del laboratorio. Más tarde los sujetos leyeron un ensayo supuestamente escrito por una de los estudiantes, en el cual ella hablaba de sus problemas financieros —necesitaba remplazar un auto y pagar la inscripción de su clase—. Luego se les dijo que ellos formaban parte de un experimento que examinaba el efecto del dolor en el rendimiento, y que para que todo fuera al azar tendrían que elegir cuánto dolor se administraría —a partir de una dosis de salsa picante— al estudiante que competía con la que tenía dificultades económicas.

El truco aquí se relaciona en cómo terminaba el ensayo supuestamente escrito por la estudiante. Como en los estudios de Batson a los que

nos referimos anteriormente, algunos de los sujetos leyeron un párrafo redactado para motivar la empatía ("nunca había tenido tantos problemas económicos y esto realmente me asusta"), mientras que los otros no ("nunca había tenido tantos problemas financieros, pero en realidad esto no me molesta").

Como se predijo, una mayor cantidad de salsa picante se le asignaba al competidor cuando la otra persona se describía como angustiada. Tengan en mente que este competidor no había hecho nada malo; él o ella no tenían nada que ver con la preocupación del estudiante a causa del dinero.

Curiosamente, los estudios de Buffone y Poulin también encontraron que había una mayor conexión entre la empatía y la agresión en aquellos sujetos que tenían genes que los hacían más sensibles a la vasopresina y a la oxitocina, las cuales son hormonas relacionadas con la compasión, el dar ayuda y la empatía. No se trata solamente de ciertos escenarios que provocan la empatía y, por ende, desencadenan la agresión,

sino que algunas personas son más vulnerables a ser motivadas de esta forma.

He llegado a hallazgos similares en una serie de estudios realizados en colaboración con Nick Stagnaro, estudiante de posgrado de Yale.²³ Les contamos a los sujetos de nuestra investigación historias sobre sucesos terribles, acerca de periodistas secuestrados en el Medio Oriente y el abuso infantil en Estados Unidos. Y luego les pedimos que dijeran cuál sería la mejor manera de reaccionar ante los responsables del sufrimiento. En el caso del Medio Oriente, les dimos una serie de opciones políticas —desde no hacer nada, realizar protestas públicas, hasta llegar a una invasión militar terrestre—. Para la versión doméstica, les preguntamos acerca de un posible incremento en las condenas para los abusadores —como aumentar su condena para hacerlos elegibles a la pena de muerte—. Luego les dimos la escala de empatía de Baron-Cohen. Ésta tiene sus complicaciones, como se discutió anteriormente, pero debería proporcionar una estimación aproximada de cómo es la gente empá-

tica. De igual forma que con el estudio genético de Buffone y Poulin, encontramos que entre más empática es la gente, querrán un castigo más duro.

Cambiamos ahora de malas acciones a gente mala. La teoría de la moralización afirma que algunas de las más terribles acciones son realizadas por ese deseo de hacer lo correcto, de ser moral. Pero evidentemente hay otros hechos terribles realizados por gente que no está demasiado preocupada con la moralidad, quienes no están en una búsqueda consciente de sus metas y son indiferentes al dolor de los otros. Ellos no valoran a los demás tanto como deberían hacerlo; quizá incluso disfruten haciéndolos sufrir. Tal vez carezcan de empatía.

Como hemos visto, no es éste siempre el caso. A menudo las personas que cometen acciones terribles son empáticas y se preocupan por otros aspectos de sus vidas. Un ejemplo de esto, al que frecuentemente recurren quienes quieren burlarse de los vegetarianos, era la preocupación que muchos nazis tenían por los ani-

males no humanos.²⁴ Hitler era famoso por su amor a los perros y odiaba la cacería, pero esto no es nada comparado con Hermann Göring, quien impuso reglas que restringían la cacería, el herraje en los caballos, así como que se cocinaran los cangrejos y langostas, y ordenó que aquellos que violaran estas reglas ¡fueran enviados a campos de concentración! (Éste fue el castigo para un pescador por cortar a una rana viva con la finalidad de usarla como carnada.) O Joseph Goebbels, quien dijo: “Al final, el único amigo verdadero que uno puede tener es el perro... entre más conozco a la especie humana, más quiero a mi Benno”.

Pero, de nuevo, algunos nazis parecían disfrutar realmente su crueldad, y algunas de sus atrocidades realizadas en la época del Holocausto fueron hechas con entusiasmo y placer. Ya dije antes que los sádicos son poco comunes, pero sí existen, probablemente fueron representados con exceso, digamos, entre los guardias de los campos de concentración. Algunos individuos parecen sentir atracción por los conflictos violen-

tos, los cuales se presentan no debido a sus compromisos ideológicos, religiosos o políticos, sino porque disfrutaban torturar, violar y matar gente.

Esto nos lleva a cierto grupo especial que se debe tener en cuenta, y que nos viene a la cabeza cuando hablamos acerca de los pros y contras de la empatía. Para muchos, los miembros de este grupo constituyen la refutación perfecta a todo lo argumentado en este libro.

Me refiero a los psicópatas. En la cultura popular, el término *psicópata* —o su sinónimo menos común, *sociópata*— se usa para referirse a cierto tipo de personas horribles y peligrosas. Existe cierta vaguedad en el término. Algunos ven a los psicópatas como gente violenta e impulsiva; otros como desalmados y calculadores. En ocasiones se describe a los psicópatas como criminales que viven en los límites de la sociedad, pero también se afirma que muchos directores generales y líderes mundiales son psicópatas. Como lo hicieron notar Jennifer Skeem y sus colegas,²⁵ también hay una falta de consenso en

la literatura científica. Los psicópatas se describen a veces como agresivos y amenazadores, y otras, como personas con emociones torpes y superficiales; se les puede llegar a ver como impulsivos y temerarios, pero también como astutas mentes maestras. Se dice que alcanzan altos niveles de éxito y, sin embargo, mucha de la investigación al respecto se refiere a individuos que están en prisión o en instituciones psiquiátricas.

Por lo que, ¿qué significa ser un psicópata? Para responder a esto tenemos la escala de valoración de la psicopatía, desarrollada por el psicólogo canadiense Robert Hare. Esta escala se utiliza comúnmente para tomar decisiones sobre sentencias, libertad condicional y otros asuntos importantes. Una variante de esta escala, la cual implica una autoevaluación y no amerita entrenamiento profesional para realizarla, es utilizada por mis colegas para examinar a estudiantes universitarios y de posgrado y cómo los resultados se relacionan con fenómenos como su actitud

hacia la violencia sexual y su tipo de razonamiento moral.

Las características que comprenden la escala de valoración de la psicopatía encajan en cuatro categorías principales:²⁶ 1) cómo es tu relación con otras personas, a partir de rasgos como la superioridad, el encanto superficial y el grado de manipulación; 2) tu vida emocional, incluyendo tu respuesta empática, o la falta de ésta; 3) tu estilo de vida, enfocándose en comportamientos impulsivos, parasitarios e irresponsables, y 4) tu propensión a una mala conducta en el pasado, incluyendo tropiezos con el sistema de justicia criminal. Luego hay dos criterios adicionales, relacionados con el sexo y romance.

Escala de valoración de la psicopatía de Hare revisada (PCL-R), factores, facetas e ítems

FACTOR 1: ESCALA INTERPERSONAL- AFECTIVA		FACTOR 2: ESCALA ANTISOCIAL	
Faceta	Faceta 2	Faceta 3	Faceta 4

1 Inter-personal	Afectiva	Estilo de vida	Antisocial
Facilidad de palabra/ encanto superficial	Ausencia de remordimiento o sentimiento de culpa	Necesidad de estimulación/ tendencia al aburrimiento	Pobre autocontrol de la conducta
Sentido desmesurado de autovalía	Afecto superficial	Estilo de vida parasitario	Problemas de conducta precoces
Mentiroso patológico	Falta de empatía	Ausencia de metas realistas a largo plazo	Delincuencia juvenil/ revocación de la libertad condicional
Estafador/ manipulador	Incapacidad para aceptar responsabilidad de las	Impulsividad/ irresponsabilidad	Versatilidad criminal

	propias acciones		
--	------------------	--	--

De R. D. Hare, *Manual for the Revised Psychopathy Checklist*, 2ª ed., Multi-Health Systems, Toronto, 2003.

Nota : No se incluyeron dos ítems PCL-R en esta estructura de factores, a saber: "Conducta sexual promiscua" y "Varias relaciones maritales breves".

Casi todas las características evaluadas en esta escala son negativas. (Digo "casi" porque algunos podrían protestar diciendo que no hay nada de malo con la promiscuidad.) Alguien que ha obtenido la puntuación máxima en la escala sería superficial, ostentoso, mentiroso patológico, manipulador, con ausencia de culpa o remordimiento, emocionalmente superficial, etc. Así que tiene sentido que esta escala tenga algo de éxito en saber qué gente es propensa a tener mala conducta. Si fuera a realizar un largo viaje en autobús, pagaría un cargo extra para evitar

sentarme junto a alguien que haya obtenido un resultado alto en esta escala.

Pero no es lo suficientemente claro que exista un tipo de persona que pueda ser catalogada como psicópata. Quienes obtuvieron una puntuación alta podrían ser peores personas no debido a que los ítems reconozcan cierto síndrome o enfermedad, sino simplemente porque identifican las características negativas. Asimismo, hay que tener en cuenta que no existe un límite que distinga al psicópata de los que no lo son; cada investigador utiliza distintos límites dependiendo el estudio; por lo que decir hasta qué punto una persona es *psicópata* es una afirmación arbitraria.

Por otro lado, las características no son sólo una mezcla de malos atributos: hay patrones sistemáticos. Algunos han argumentado que existen tres componentes principales de la psicopatía: desinhibición, atrevimiento y maldad.²⁷ Me sorprende que este último componente sea una palabra casualmente extraña para una condición psicológica, pero la palabra *maldad* refiere

de maravilla un conjunto de disposiciones relevantes, incluyendo “empatía deficiente, desdén y falta de relaciones cercanas con otras personas, rebeldía, búsqueda de excitación, tendencia a explotar con facilidad y a empoderarse por medio de la crueldad”.²⁸ Cuando la gente habla sobre la psicopatía en los criminales, éste es el rasgo en el que piensan con frecuencia.

Esto nos lleva a la falta de empatía, ya que ésta es vista como parte de la maldad y es uno de los ítems, o características, en la escala de Hare: “insensibilidad/falta de empatía”. Muchos tratamientos populares de la psicopatía ven a la falta de empatía como el déficit básico en esta condición. Aquí es importante regresar a la distinción entre empatía cognitiva y emocional. Muchos psicópatas tienen una perfecta empatía cognitiva: son expertos en leer la mente de los demás; esta característica es lo que les permite ser maestros de la manipulación, excelentes estafadores y seductores. Cuando la gente dice que los psicópatas tienen falta de empatía, se re-

fieren a la ausencia de la parte emocional —el sufrimiento de otros no les causa sufrimiento.

Por lo tanto, ¿la falta de empatía es el déficit básico que subyace a la psicopatía, es decir, lo que hace que los psicópatas sean psicópatas? Existen razones para ponerlo en duda.

Para empezar, como Jesse Prinz señala,²⁹ no es que los psicópatas sufran de un déficit *específico* de empatía. Más bien, pueden sufrir de un debilitamiento de casi todas las emociones. Se trata de una de las características evaluadas en la escala —“afecto superficial”—, la cual fue examinada por Hervey Cleckley en 1941 y constituye la primera descripción clínica de la psicopatía:

Irritación, rencor, destellos de cuasiafecto repentinos y cambiantes, resentimiento, malhumor, estados superficiales de autocompasión, actitudes pueriles de vanidad, actitudes absurdas y llamativas; todas están dentro de su escala emocional y resueñan libremente a las circunstancias de la vida que hay en él. Pero la ira madura, sin reservas, verdadera o indignación coherente, tristeza honesta y sólida, orgullo sostenido, profunda alegría y desespera-

ción genuina son reacciones que no es probable encontrar dentro de esta escala.³⁰

Para Prinz la cuestión es si lo repugnante de los psicópatas tiene alguna relación especial con la empatía, en lugar de surgir a partir de —o estar asociado con— una vida emocional limitada en su conjunto.

Una inquietud distinta es planteada por Jennifer Skeem y sus colegas,³¹ quienes apuntan a que los resultados tanto en el ítem de “insensibilidad/falta de empatía” como el del “afecto superficial” son predicciones poco sólidas de la violencia futura y el crimen. La escala de la psicopatía es predictiva de mal comportamiento futuro no porque evalúa la empatía y los sentimientos relacionados con ella, sino porque, primero, contiene ítems que evalúan la historia criminal y su conducta antisocial actual —preguntas sobre delincuencia juvenil, versatilidad criminal, vida parasitaria—, y, segundo, cuenta con ítems vinculados con la falta de inhibición y un pobre control de los impulsos.

Esta conclusión sobre los psicópatas encaja bien con lo que sabemos acerca de la conducta agresiva de los *no* psicópatas. De acuerdo con lo que hablamos en un capítulo anterior, un metaanálisis resume los datos de todos los estudios que analizaron la relación entre la empatía y la agresión, incluyendo la agresión verbal, física y sexual.³² Resulta que la relación es sorprendentemente baja.

Así que esto es lo que podemos decir acerca de los psicópatas y la empatía: es verdad que tienden a tener baja empatía, pero no existe evidencia de que la falta de ésta sea la causa de su mal comportamiento.

Una prueba decisiva de que la teoría según la cual una baja empatía hace malas a las personas sería estudiarlas en esta condición, pero sin los otros problemas asociados con la psicopatía. Estos individuos podrían existir. Las personas con el síndrome de Asperger³³ y autismo por regla general tienen una empatía cognitiva baja —presentan problemas para comprender la mente de los demás— y se dice también que tie-

nen empatía emocional baja, aunque aquí, como con los psicópatas, existe algo de controversia sobre si son incapaces de tener empatía o deciden no manifestarla.

¿Son monstruos? No, no lo son. Baron-Cohen señala que no muestran propensión a la explotación, ni a la violencia.³⁴ De hecho, con frecuencia tienen fuertes códigos morales. A menudo ellos son más las víctimas de la crueldad que sus perpetradores.

Ningún debate en torno a la crueldad y violencia estaría completo sin hablar de la deshumanización —es decir, considerar y tratar a las personas como si fueran menos que humanos—. Ésta es la causa de mucha crueldad en el mundo.

Gran parte del pensamiento más interesante sobre este tema es de David Livingstone Smith,³⁵ quien examinó la deshumanización desde el punto de vista del esencialismo psicológico. Livingstone se basa en investigación que sugiere que las personas, por lo general, se ven a sí mismas y a la gente cercana a ellas como poseedo-

ras de una esencia humana especial; pero no ven a todos de esta forma. Podemos ver a miembros de ciertos grupos como personas que no comprenden completamente su esencia, primitivos o infantiles. Podemos negarles su esencia totalmente; verlos como no humanos, quizá como objetos o cosas. Y en el peor de los casos, podemos negarles su esencia humana y atribuirles una subhumana y, por ende, considerarlos semejantes a perros o ratas.

Podemos ver la deshumanización en la forma en que muchos nazis consideraban a los judíos, en cómo los colonizadores europeos veían a los indígenas en las Américas o en la actitud de los dueños de esclavos en el sur de Estados Unidos. Como un ejemplo entre muchos, el misionero Morgan Godwin dijo que los dueños creían que sus esclavos no tenían humanidad: "El negro, quien en apariencia tenía cierto parecido con el hombre, sin embargo, no lo era"; más bien eran "creaturas sin alma, catalogadas entre las bestias, y debían ser tratadas en consecuencia".³⁶

Esto es más que sólo palabras; tal deshumanización se refleja en el trato a esta gente. Pien- sen que durante gran parte de la historia de Euro- pa, incluso a lo largo del siglo xx, había zoológi- cos de humanos, en donde se encerraban a los africanos en jaulas para que los europeos los mi- raran boquiabiertos. Y esta deshumanización no es solamente un vicio de Europa. Como lo señala el antropólogo Claude Lévi-Strauss, para muchos grupos humanos “la humanidad termina en la frontera de la tribu, del grupo lingüístico e incluso en ocasiones en la aldea”,³⁷ tanto que estos gru- pos se llaman a sí mismos humanos, pero ven a los otros como creaturas, por ejemplo, como “monos primitivos” o “huevos de piojos”.

En una búsqueda por sitios de internet racis- tas, se puede fácilmente encontrar ejemplos con- temporáneos de lo anterior: negros, judíos, mu- sulmanes y otros grupos discriminados sobre los que se habla como si se tratara de animales no humanos, y que se dice carecen de sentimientos profundos y facultades intelectuales superiores. En estudios de laboratorio,³⁸ los investigadores

han encontrado que la gente es propensa a pensar que los miembros de grupos desconocidos u opuestos carecen de emociones que son vistas como esencialmente humanas, como la envidia y el arrepentimiento. Los podemos ver como salvajes o, en el mejor de los casos, niños.

Hasta ahora nos hemos concentrado en el origen étnico y la raza, pero hay una idea relacionada con la deshumanización que se presenta en el ámbito del sexo. Investigadoras feministas como Andrea Dworkin, Catharine MacKinnon y Martha Nussbaum han examinado la “objetivación”,³⁹ en la cual quien objetiva (por lo general, un hombre) considera al blanco de su deseo (una mujer) como menos que humana. En una exposición ingeniosa, Martha Nussbaum sugiere que la objetivación de una persona implica: “Negación de autonomía... falta de autonomía y autodeterminación; inercia... falta de voluntad y quizá también de actividad; negación o subjetividad... alguna cosa cuyas experiencias y sentimientos (si tiene alguno) no deben ser tomados en cuenta”.⁴⁰

Mi propio análisis, sin embargo, es sutilmente distinto. Creo que algunas actitudes hacia las mujeres en realidad reflejan las mismas de las que habla Smith en la esfera racial. Con frecuencia vemos deshumanización; no objetivación.⁴¹

Consideren la representación de la mujer en la pornografía —el centro de gran parte de la discusión crítica sobre la objetivación—. No es literalmente cierto que estas mujeres sean representadas como objetos inanimados e intercambiables, quienes carecen de voluntad y experiencia subjetiva. Más bien, las mujeres en la pornografía son representadas como excitadas y sumisas. Al menos en algunos casos, se les representa como seres puramente sexuales, así como carentes de algunas facultades intelectuales y emocionales que normalmente asociamos con las personas. El verdadero tema moral que nos concierne (o que debería hacerlo) acerca de la representación de las mujeres en la pornografía no es que sean vistas como objetos, sino que sean representadas como individuos inferiores, como esclavas casi estúpidas y sumisas. Esto

corresponde con el tipo de casos analizados por Smith.

La deshumanización es indefendible. Obviamente es un error pensar que los negros, judíos o las mujeres carecen de características humanas esenciales, como voluntad y autodeterminación, y de vidas emocionales valiosas; asimismo, se trata de un error que puede tener terribles consecuencias, las cuales pueden motivar y solapar indiferencia y crueldad. Para algunas personas, ésta es la razón por la cual la empatía es tan importante. La empatía bloquea la deshumanización y nos permite ver a la gente como es realmente. Si es así, éste podría ser un fuerte argumento a su favor.

Como era de esperar, rechazo este punto de vista. Creo que no se necesita la empatía para tratar a las personas como personas; no es un aspecto esencial para evitar la deshumanización.

Consideren primero que uno puede ser cruel sin deshumanizar. De hecho, hay un consenso general de que las peores barbaries *no* se basan en la deshumanización de la persona. Para ver

esto, veamos el primer capítulo de *Less than Human* de Smith, que comienza con estas palabras: "Vamos, perros. ¿Dónde están todos los perros de Jan Yunis?"⁴² ¡Hijo de perra! ¡Hijo de puta!"⁴³

Se trata de burlas dirigidas desde un altoparlante montado en un Jeep israelí a los palestinos del campamento de refugiados en Jan Yunis. Smith da este ejemplo de cómo los individuos en conflicto retratan a sus enemigos como animales no humanos, pero es un ejemplo raro. Claro, a los palestinos se les describe literalmente como perros, pero esta burla resultaría extraña si los israelíes *sí* los consideran perros porque, entonces, ¿cuál sería el punto? Otra cosa sería si los soldados del Jeep por casualidad describieran a sus enemigos como perros en sus conversaciones — esto podría ser un ejemplo de deshumanización pura—, pero usar la descripción como burla implica lo opuesto: que crees que son personas y deseas denigrarlas.

Kate Manne hace un argumento similar cuando habla acerca de las consecuencias del tiroteo

de la policía en Ferguson, Missouri,⁴⁴ en el que los oficiales gritaron a los que se manifestaban: “¡Atrévanse, malditos animales, vamos!” Para Manne, esto no se puede ver como una falta de reconocimiento de la humanidad de los manifestantes, sino como “un insulto y grito de batalla”, como un “insulto que, para ser humillación, depende del deseo distintivamente humano de reconocer a sus blancos como seres humanos”.

Manne cita a Kwame Anthony Appiah y señala que aquellos a los que se acusa de deshumanizar a otros con frecuencia “reconocen la humanidad de sus víctimas en el mero hecho de humillarlas, estigmatizarlas, injuriarlas y torturarlas”.⁴⁵ Pueden ver esto en el trato a los judíos antes y durante el Holocausto. Mientras que mucho de lo ocurrido durante las masacres sí reflejaba esta postura de considerar a los judíos como menos que humanos, algunos de los actos previos a este evento —las diversas humillaciones y degradaciones de los judíos en Ucrania, por ejemplo, y el regocijo de la gente por éstas—, en cambio, manifiestan un reconocimiento de la humanidad

de las víctimas. Si no consideras que ellos poseen en principio dignidad, ¿dónde está el placer de degradarlos?

Y lo mismo ocurre en el ámbito sexual. Aquí, de nuevo, puede haber una verdadera deshumanización. Mucho del sexismo implica una sincera creencia de que las mujeres son humanos subdesarrollados, y hay una gran cantidad de investigación experimental⁴⁶ (incluyendo el trabajo que he realizado con mis colegas) que parece indicar que cuando un hombre siente deseo sexual, o simplemente mira el cuerpo de la mujer y no su rostro, existe una tendencia a considerarla como menos autónoma, como carente de voluntad y no completamente humana. Pero ésa no es toda la historia: algunos actos de violación, de acoso sexual o en el sexismo cotidiano se realizan con la conciencia plena de la humanidad del objetivo, y el correspondiente deseo de rebajarla y humillarla.

En un debate sobre la importancia de la empatía,⁴⁷ Simon Baron-Cohen comenta que “tratar a otras personas como si fueran objetos es una

de las peores cosas que un ser humano puede hacer a otro” —estoy de acuerdo—, pero viendo los ejemplos descritos arriba, no creo que sea lo peor.

Encuadro este punto como una alternativa al análisis de la deshumanización de Smith. Pero en respuesta,⁴⁸ Smith señala que este tipo de degradación, aunque no refleje deshumanización, podría implicar un *deseo* de deshumanizar, de rebajar a las personas a tal grado en que sean vistas, y se vean a sí mismas, como menos que humanas. Llamar a la gente “perros” o “animales”, entonces, es más que sólo un insulto; es distinto a decir que alguien es feo o estúpido; es un intento de cambiar la percepción de estas personas sobre sí mismas.

En apoyo del análisis de Smith, piensen en cuando los nazis transportaban a los judíos por tren hasta los campos de concentración, y les negaban el acceso al baño. Podríamos pensar en esto como un mero acto de crueldad, pero Primo Levi explica cómo se puede dar sustento a la deshumanización:

Las escoltas de la SS no ocultaban su diversión al ver a los hombres y a las mujeres ponerse en cuculillas donde podían, en las plataformas y en medio de las vías, y los pasajeros alemanes expresaban abiertamente su repugnancia: las personas así merecen lo que les pase, mira cómo se comportan. Ésta no es gente ni seres humanos, sino animales, está claro como el día.⁴⁹

¿La falta de empatía es otra fuerza que influye en la deshumanización? Creo que no. Existe una gran diferencia entre negar enérgicamente las características humanas de alguien —deshumanización— y no pensar en estas características, sino en su lugar enfocarse en otros aspectos de la persona. La primera es terrible, mientras que la segunda no.

Para explicarlo con más detalle, consideren algunos ejemplos. Una mujer duerme junto a su pareja, descansando su cabeza sobre su abdomen.⁵⁰ O un hombre en medio de una multitud camina detrás de alguien para bloquear el sol de sus ojos. O un anfitrión invita a varias personas a cenar y necesita calcular cuánta comida debe or-

denar en el Royal Palace⁵¹ y en dónde colocar las sillas alrededor de una mesa demasiado pequeña. Esto puede hacerse sin tener que considerar los pensamientos y sentimientos, pensando en la gente literalmente en la misma forma en que uno pensaría de los objetos. Pero nada de esto es inmoral.

De manera similar, he hablado a lo largo de este libro de que la justicia, la moral y, finalmente, las políticas benefactoras son mejor ideadas sin la empatía. Tenemos que decidir sobre castigos justos basados en un análisis imparcial y razonado de lo que es correcto, no a través de un involucramiento empático con el sufrimiento de las víctimas. Debemos abstenernos de darle dinero a un niño pordiosero de la India si creemos que hacer esto podría llevar a más sufrimiento. Nada de lo anterior niega el hecho de que el sufrimiento y el dolor existen, y nada de esto es deshumanización en el sentido en que debemos preocuparnos. Es sólo que somos mejores cuando nos enfocamos en algunas cosas y no en otras para

lograr ciertos fines buenos. Ya que los fines importan, esto no es crueldad; es bondad.

Hemos visto cómo la relación de la empatía con la violencia y crueldad es complicada. No es verdad que aquellos que hacen el mal tienen necesariamente una empatía baja o los que se abstienen de realizar actos de maldad es porque sea alta. Asimismo, hemos visto cómo la empatía puede hacernos peores personas, no sólo en el sentido de que lleva a unas malas políticas y puede estropear ciertas relaciones, sino en el sentido más fuerte de motivar actos salvajes de verdad.

Mientras pensamos en la empatía, es útil compararla con otro sentimiento como la ira. Las dos tienen mucho en común: ambas son respuestas universales que surgen en la niñez; son sociales, orientadas fundamentalmente hacia otras personas, distinguiéndose de otras emociones como el miedo y la repugnancia, las cuales son frecuentemente provocadas por seres inanimados o experiencias; y, sobre todo, son morales, pues están relacionadas con juicios sobre

el bien y el mal. A menudo la empatía puede motivar conductas de bondad hacia otros (debería ayudar a esa persona); mientras que la ira puede motivar otros actos, tales como el castigo (debería hacerle daño a esa persona). Asimismo, ambas pueden relacionarse entre sí. Hemos visto que la empatía puede llevar a la ira; es decir, la empatía que se siente hacia un individuo puede provocar la ira hacia aquellos que son crueles con esa persona.

Hay quien cree que el mundo sería un lugar mejor sin la ira. Muchos budistas la ven en sí misma como corrosiva y socialmente dañina — *malsana* es la palabra que usan en ocasiones—. Owen Flanagan en una ocasión describió una reunión que tuvo con el Dalái Lama en la que él le preguntó al líder de los budistas tibetanos lo siguiente: si eso hubiera detenido el Holocausto, ¿habría matado a Hitler?

El Dalái Lama se volvió para consultar a los altos lamas que normalmente se sientan detrás de él, como la manada de un león. Después de unos minutos de conversación mediante susurros en tibe-

tano con su equipo, el Dalái Lama se giró hacia nuestro grupo y explicó que uno debería matar a Hitler (incluso con algo de fanfarria ceremonial, de paso, para mezclar las prácticas culturales, como un guerrero samurái quizá), para detener a una mala, muy mala, cadena kármica causal. Así que “sí [dijo], debería matarlo. Pero no te enojés”.⁵²

El Dalái Lama reconoce que un individuo racional y bondadoso tendrá que involucrarse en, o incluso respaldar, ciertos actos de violencia, incluso el asesinato; pero lo ve como un mal necesario, un último recurso. Si existiera una forma para detener esa cadena kármica tan mala sin utilizar la violencia, sería mucho mejor. Éste no es el punto de vista de una persona enojada: la ira se alimenta del sufrimiento de otros; una persona enojada quiere que los malhechores sufran.

La ira, sin embargo, nos hace más irracionales. Hay muchos estudios que demuestran que el grado en que castigamos a los malhechores corresponde al de nuestra ira. En una serie de experimentos, se provocó el enojo a los sujetos mostrándoles ciertas películas y luego se les pedía

que juzgaran qué castigos eran apropiados para actos que no se relacionaban con lo que habían visto en las películas. Aun en este caso, cuando no tenía ningún sentido, los sujetos enojados eran más duros en los castigos.⁵³

Esto suena bastante mal. Muchos teóricos evolutivos estarían de acuerdo en que la ira es una valiosa adaptación, esencial para nuestra existencia como especie social y cooperativa. La conducta generosa y bondadosa no puede desarrollarse a menos que los individuos puedan hacerlo más difícil para aquellos predispuestos a jugar con el sistema y a atormentar a los otros. Por lo que hemos evolucionado en nuestras emociones, incluida la ira, la cual nos lleva a arremeter contra los malos actores; esto predispone el éxito de la bondad y la cooperación. Sería un error, entonces, ver a la ira simplemente como un ruido en una máquina, algo inútil y arbitrario. Por el contrario, es uno de los fundamentos de la bondad humana.

Pero aun si este análisis es correcto, todavía sería cierto que la ira nos conduce por mal ca-

mino en el aquí y ahora y que estaríamos mucho mejor sin ella.

Así, ¿quién puede decir algo a favor de la ira? Una consideración es que si otros individuos están enojados, necesitarías enojarte también. Flanagan tristemente reconoce esto:⁵⁴ nada en la sociedad que signifique un despliegue de ira tiene aprobación; una persona sin ira puede estar en desventaja cuando se trata de resolver disputas y desacuerdos.

Muchas cosas funcionan de esta manera; en donde existe consenso, aunque irracional, es difícil desvincularse. Podrían pensar que es estúpido llevar vino a las casas de la gente cuando te invitan a cenar, pero si esto es lo que la gente acostumbra, tienes que respetar la costumbre. Si te encuentras en una prisión de alta seguridad, puede que suspires con desesperación por la extrema violencia de tus compañeros prisioneros — ¡qué desperdicio! —, pero no puedes excluirte. Como dice la expresión: no puedes llevar un cuchillo a un tiroteo.

Jesse Prinz, en un astuto comentario sobre un artículo que escribí, defendió con convicción a la ira. Yo había hecho una analogía entre empatía e ira sugiriendo que son similares en cuanto a sus limitaciones. Pero Prinz piensa que descarto muy rápido la importancia moral de la ira:

La cólera justa es una piedra angular de la liberación de la mujer, los derechos civiles y las batallas en contra de la tiranía. Pero también supera a la empatía en formas cruciales: la ira es sumamente motivadora, difícil de manipular, se puede aplicar dondequiera haya injusticia y es más fácil que se aisle de los prejuicios. Peleamos por los que han sido maltratados, no debido a que son como nosotros, sino porque somos apasionados con respecto a nuestros principios. La ira puede desorientarnos cuando llega sin las ataduras de un buen razonamiento, pero juntos pueden ser un par muy poderoso. La razón es el timón; la ira nos impulsa hacia adelante. Bloom recomienda compasión, pero el calor de una ira saludable es la que alimenta la lucha por la justicia.⁵⁵

Éstos son puntos válidos. Si yo pudiera modificar genéticamente el cerebro de mi hijo recién nacido, no dejaría a la ira completamente fuera. Siguiendo el mismo sentido de Flanagan, la fuerza emocional de la ira protegerá al niño y a aquellos cercanos a él, particularmente en un mundo donde todos son susceptibles a la ira. Y en el mismo sentido que Prinz, la ira puede ser una motivación para la conducta moral. Muchos héroes morales han sido personas que se permitieron enojarse en situaciones en las que otros se mostraron indiferentes, y que utilizaron la ira como una fuerza motivadora para ellos y otros.

No soy tan optimista como Prinz, sin embargo, acerca de las ventajas de la ira como una fuerza para el cambio social. Cuando pensamos sobre lo que nos hace enojarnos más, no parece ser en lo más mínimo imparcial —nos enojamos naturalmente por las injusticias que sufrimos nosotros y los que amamos, pero requiere mucho más esfuerzo sentir algo por las injusticias que no nos afectan—. Recuerdo la furia que muchos estadounidenses sintieron cuando los atentados

del 11 de septiembre. Parece evidente que esas atrocidades que no tenían relación con nosotros, o que no causamos nosotros, no evocaran el mismo sentimiento con esa fuerza.

Así que cuando se trata de mi hijo imaginario genéticamente modificado, sí le pondría algo de ira, pero no demasiada, y me aseguraría de añadir bastante inteligencia, interés por los demás y autocontrol. Sería precavido de no prescindir de la ira por completo, pero me aseguraría de poder moderarla, moldearla, dirigirla y anularla por medio de una deliberación razonada; la cual, a lo sumo, podría ser una servidora confiable y útil, pero nunca una maestra.

Así es como deberíamos considerar a la empatía.

¹ Steve Friess, "A Liberator but Never Free", *The New Republic*, 17 de mayo de 2015, disponible en <<https://newrepublic.com/article/121779/liberator-never-free>>.

² Michael R. Gottfredson y Travis Hirschi, *A General Theory of Crime*, Stanford University Press, Stan-

ford, 1990.

- ³ Roy F. Baumeister, *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*, Macmillan, Nueva York, 1999.
- ⁴ Adrian Raine, *The Anatomy of Violence: The Biological Roots of Crime*, Vintage Books, Nueva York, 2013.
- ⁵ Paul Bloom, "Natural-Born Killers", *The New York Times Sunday Book Review*, 21 de junio de 2013.
- ⁶ Roy F. Baumeister, *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*, *op. cit.*, p. 17.
- ⁷ David Livingstone Smith, *Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*, Macmillan, Nueva York, 2011.
- ⁸ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Nueva York, Penguin Books, 2011.
- ⁹ Roy F. Baumeister, *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*, *op. cit.*, p. 6.
- ¹⁰ Roy F. Baumeister, Arlene Stillwell y Sara R. Wotman, "Victim and Perpetrator Accounts of Interpersonal Conflict: Autobiographical Narratives About Anger", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 59, 1990, pp. 994-1005.

- ¹¹ Roy F. Baumeister, "Human Evil: The Myth of Pure Evil and the True Causes of Violence", en Mario Mikulincer y Philip R. Shaver (eds.), *The Social Psychology of Morality: Exploring the Causes of Good and Evil*, American Psychological Association, Washington, 2012.
- ¹² Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, op. cit., p. 622.
- ¹³ Robert E. Lee (1807-1870) fue un general del Ejército Confederado de Virginia del Norte durante la guerra de Secesión de Estados Unidos. [N. del trad.]
- ¹⁴ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, op. cit., p. 169.
- ¹⁵ Tage Rai, "How Could They?", *Aeon Magazine*, 18 de junio de 2015, disponible en <<https://aeon.co/essays/people-resort-to-violence-because-their-moral-codes-demand-it>>.
- ¹⁶ Caroline Mortimer, "Man Let Daughter Drown Rather Than Have Strange Men Touch Her, Dubai Police Claim", *The Independent*, 10 de agosto de 2015, disponible en <<http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/man-lets-daughter-drown-rather-than-let-strange-men-touch-her-10448008.html>>.

- ¹⁷ Citado por Jonathan Glover, *Humanity*, Yale University Press, New Haven, 2012, p. 115. [*Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo xx*, Cátedra, Madrid, 2013.]
- ¹⁸ Simon Baron-Cohen, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/against-empathy/simon-baron-cohen-response-against-empathy-baron-cohen>>.
- ¹⁹ Le agradezco a Max Bloom por este ejemplo.
- ²⁰ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Digireads.com, Lawrence, 2010, pp. 98-99. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2009.]
- ²¹ Ann Coulter, *Adios, America: The Left's Plan to Turn Our Country into a Third World Hellhole*, Regnery Publishing, Washington, 2015.
- ²² Anneke E. K. Buffone y Michael J. Poulin, "Empathy, Target Distress, and Neurohormone Genes Interact to Predict Aggression for Others — Even Without Provocation", *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 40, 2014, pp. 1406-1422.
- ²³ Michael N. Stagnaro y Paul Bloom, "The Paradoxical Effects of Empathy on the Willingness to Pu-

nish" (manuscrito no publicado), Yale University, 2016.

- ²⁴ Arnold Arluke, *Regarding Animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1996, p. 152.
- ²⁵ Jennifer L. Skeem et al., "Psychopathic Personality: Bridging the Gap Between Scientific Evidence and Public Policy", *Psychological Science in the Public Interest*, vol. 12, 2011, pp. 95-162.
- ²⁶ Tabla tomada de Jennifer L. Skeem et al., "Psychopathic Personality", *op. cit.*
- ²⁷ *Idem.*
- ²⁸ *Idem.*
- ²⁹ Jesse Prinz, "Is Empathy Necessary for Morality", en Amy Coplan y Peter Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
- ³⁰ Hervey M. Cleckley, *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues About the So-Called Psychopathic Personality*, Emily S. Cleckley, Augusta, 1988, citado por Jesse Prinz, "Is Empathy Necessary", *op. cit.*
- ³¹ Jennifer L. Skeem et al., "Psychopathic Personality", *op. cit.*

- ³² David D. Vachon, Donald R. Lynam y Jarrod A. Johnson, "The (Non) Relation Between Empathy and Aggression: Surprising Results from a Meta-Analysis", *Psychological Bulletin*, vol. 140, 2014, pp. 751-773.
- ³³ Ruth C. M. Philip et al., "A Systematic Review and Meta-Analysis of the fMRI Investigation of Autism Spectrum Disorders", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, vol. 36, 2012, pp. 901-942. Véase también Simon Baron-Cohen, *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, Nueva York, 2012.
- ³⁴ Simon Baron-Cohen, *The Science of Evil*, op. cit.
- ³⁵ David Livingstone Smith, *Less Than Human*, op. cit.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 115.
- ³⁷ Jacques-Philippe Leyens et al., "The Emotional Side of Prejudice: The Attribution of Secondary Emotions to Ingroups and Outgroups", *Personality and Social Psychology Review*, vol. 4, 2000, pp. 186-197.
- ³⁸ *Idem*. Véase también Nick Haslam, "Dehumanization: An Integrative Review", *Personality and Social Psychology Review*, vol. 10, 2006, pp. 252-264.

- ³⁹ Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women*, Putnam Press, Nueva York, 1981; Catharine A MacKinnon, *Only Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1993; Martha C. Nussbaum, "Objectification", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, 1995, pp. 249-291. Para una crítica, véase Evangelia Papadaki, "Sexual Objectification: From Kant to Contemporary Feminism", *Contemporary Political Theory*, vol. 6, 2007, pp. 330-348.
- ⁴⁰ Martha C. Nussbaum, "Objectification", *op. cit.*, p. 257.
- ⁴¹ Para una breve reflexión sobre esta idea (espero escribir más en el futuro), véase Paul Bloom, "The Ways of Lust", *The New York Times*, 1 de diciembre de 2013.
- ⁴² Ciudad situada al suroeste de la Franja de Gaza. [N. del trad.]
- ⁴³ David Livingstone Smith, *Less Than Human*, *op. cit.*, p. 11.
- ⁴⁴ Kate Manne, "In Ferguson and Beyond, Punishing Humanity", *New York Times*, 12 de octubre de 2014.
- ⁴⁵ Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 2008, p. 144.

[*Experimentos de ética*, Katz, Buenos Aires, 2010.]

- ⁴⁶ Kurt Gray et al., "More Than a Body: Mind Perception and the Nature of Objectification", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 101, 2011, pp. 1207-1220.
- ⁴⁷ Simon Baron-Cohen, *The Science of Evil*, op. cit., p. 8.
- ⁴⁸ David Livingstone Smith, "Paradoxes of Dehumanization", *Social Theory and Practice*, vol. 42, 2016, pp. 416-443.
- ⁴⁹ Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, Abacus, Londres, 1988, pp. 70-71. [*Los hundidos y los salvados*, Península, Barcelona, 2014.]
- ⁵⁰ Martha C. Nussbaum, "Objectification", op. cit.
- ⁵¹ Restaurante de comida china. [N. del trad.]
- ⁵² Owen Flanagan, *The Geography of Morals: Varieties of Possibility*, Oxford University Press, Nueva York, 2017, p. 158.
- ⁵³ Jennifer S. Lerner, Julie H. Goldberg y Philip E. Tetlock, "Sober Second Thought: The Effects of Accountability, Anger, and Authoritarianism on Attributions of Responsibility", *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 24, 1998, pp. 563-574.
- ⁵⁴ Owen Flanagan, *The Geography of Morals*, op. cit.

⁵⁵ Jesse Prinz, "Forum: Against Empathy", *Boston Review*, agosto de 2014, disponible en <<http://bostonreview.net/forum/against-empathy/jesse-prinz-response-against-empathy-prinz>>.

LA ERA DE LA RAZÓN¹

Aristóteles definió al hombre como un animal racional, pero nunca escuchó de la Tercio de Libra.²

En los ochenta, la cadena de restaurantes A&W pensó en una hamburguesa que compitiera con la popular Cuarto de Libra de McDonald's. Así es que inventaron la Tercio de Libra, la cual tenía más carne, era menos cara y tuvo mejores resultados en pruebas ciegas. Fue un fracaso. Los grupos focales encontraron que el nombre era el problema. Los clientes creían que les cobraban de más, asumiendo que un tercio

de libra de carne era menos que un cuarto, ya que tres es menos que cuatro.

En algunos aspectos, esta historia de estupidez matemática encaja muy bien con el tema de este libro hasta ahora. He argumentado que confiamos demasiado en nuestros instintos y respuestas emocionales para guiar nuestros juicios y conductas. Al hacerlo, no incurrimos en un error matemático; sin embargo, se trata de un error que nos lleva a un sufrimiento innecesario. Con frecuencia nos comportamos como animales irracionales.

Al mismo tiempo, sin embargo, mi argumento contra la empatía presupone racionalidad. Decir algo como “esta clase de juicio es erróneo” y que yo lo crea y espere que tú también, supone una capacidad psicológica que *no está* sujeta a los mismos errores. El argumento, entonces, es que aunque estemos influenciados por sentimientos instintivos como la empatía, no somos sus esclavos. Podemos hacerlo mejor, como cuando confiamos en el razonamiento del costo-beneficio para decidir si vamos o no a la guerra, o cuando

reconocemos que la vida de un extraño importa tanto como la vida de nuestro hijo, aunque lo amemos y no sintamos un particular afecto por el extraño.

La idea de que la naturaleza humana tiene dos facetas opuestas —emoción vs. razón, instintos vs. deliberación prudente y racional— es la teoría psicológica más vieja y flexible de todas. La encontramos desde Platón hasta ahora en el centro de la versión de libro de texto acerca de los procesos cognitivos, el cual asume que existe una dicotomía entre los procesos mentales “caliente” y “frío”, entre un intuitivo “Sistema 1” y un deliberativo “Sistema 2”. Este contraste se entiende muy bien en el título del *bestseller* de Daniel Kahneman: *Pensar rápido, pensar despacio*.³

Pero ahora hay muchos que piensan que la parte deliberativa —“cognición fría”, Sistema 2— es en gran medida impotente; argumentan que la centralidad del razonamiento deliberativo es filosóficamente ingenuo, psicológicamente poco sofisticado e incluso políticamente sospechoso.

Recientemente escribí un breve artículo en el *New York Times* en el que resumo la investigación acerca de qué tan difícil es entender lo que sucede en las mentes de los otros y argumento que algunas veces somos malos en lo que se conoce como “empatía cognitiva”.⁴ Supuse que las personas estarían en desacuerdo conmigo en esto, y lo estuvieron, pero lo que me sorprendió fue la reacción a mi última oración: “Nuestros esfuerzos deberían dirigirse mejor a cultivar la habilidad de reflexionar y aplicar una moralidad objetiva y justa”.

Había pensado en esto como un razonable — en realidad bastante gris— final, pero muchos críticos se aprovecharon de esto, preguntando —a menudo con desdén— qué se supone que es exactamente esta moralidad objetiva y justa. ¿Acaso existió tal cosa? Si es así, ¿por qué uno esperaría que sea algo bueno? De manera similar, un profesor sociólogo me escribió una vez diciendo gentilmente que mi énfasis en la razón manifestaba el punto de vista particular de un hombre occidental blanco. No utilizó esa frase,

pero el punto esencial de su amable carta era que debería controlar mis prejuicios.

Esta clase de respuesta de verdad me desconcierta. Hay muchos argumentos en relación con el tipo específico de moralidad que debemos tener —la filosofía moral es *complicada*—, pero pienso que el supuesto de una moral objetiva y justa es evidente por sí mismo. ¿Alguien preferiría una moral subjetiva e injusta?

Acepto que un admirador de la empatía podría argumentar (contrariamente a mi posición) que ésta en verdad puede ser justa y objetiva, o que es una parte necesaria de una moral justa y objetiva, o que, por lo menos, la empatía no es incompatible con una moral justa y objetiva. Es decir, podríamos pensar que el argumento principal de este libro está equivocado y afirmar que la empatía, en general, es algo bueno para quien quiera tomar decisiones sabias y justas. Podríamos creer también que algo de parcialidad tiene sentido en un contexto personal —si mi hijo y un extraño se están ahogando y puedo salvar sólo a uno, salvaría a mi hijo, y no siento que ésta sea

una decisión equivocada—. Así que la parcialidad de la empatía y otros procesos psicológicos podría ser moralmente apropiada al menos en ocasiones. Éstas son inquietudes sobre las que vale la pena hablar seriamente, y he tratado de responder a ellas a lo largo de este libro.

Pero me resulta difícil tomar con seriedad la afirmación de que la política pública debería llevarse a cabo de una manera subjetiva e injusta (para que, digamos, sea correcto que políticos blancos promulguen leyes que favorezcan a los de su raza sobre los negros). Y en cuanto al profesor sociólogo, la idea de que la racionalidad es una actividad especial del hombre blanco occidental se encuentra en los extremos de la ideología posmoderna, dando vueltas hasta encontrarse con las perspectivas más retrógradas de un intolerante de cantina. De hecho, no existe razón para creer que aquellos que no son blancos y hombres tengan algún problema en especial con la razón. Y en cuanto a la parte occidental, remitiría al profesor a la discusión anterior de cómo la

teología budista proporciona ideas muy claras de por qué la empatía está sobrevalorada.

Sin embargo, hay una crítica distinta que amerita mayor atención. Ésta es la preocupación de que a pesar de las virtudes de la razón, no somos buenos para utilizarla. Es probable que un estudiante universitario de primer grado escuche en su primera clase de Introducción a la Psicología que la definición de Aristóteles acerca de que el hombre es un animal racional está completamente equivocada. Más bien, somos creaturas de intuición, de emociones, de instintos. El Sistema 1 domina; el Sistema 2 está, bueno, en un distante segundo lugar. Se dice que esto ha sido probado por la neurociencia, la cual ha encontrado que las partes del cerebro relacionadas con la emoción son dominantes; asimismo, los mejores trabajos en psicología cognitiva y social respaldan esto. Los psicólogos se avergüenzan a menudo de Freud, pero están de acuerdo con él acerca de la importancia crucial del inconsciente.

Termino este libro respondiendo a este tipo de argumentos, defendiendo el supuesto de que no somos tan estúpidos como muchos investigadores creen. Entonces, como a todo el mundo le gusta un final sorprendente, terminaré diciendo algunas cosas buenas sobre la empatía.

El primer ataque a la razón proviene de la neurociencia. Algunos creen que la base material de la vida mental —el hecho de que todo se reduce a procesos cerebrales— es incompatible con una perspectiva racionalista de la naturaleza humana.

Éstos son tiempos difíciles para cualquiera que defienda el dualismo cartesiano —la idea de que nuestras mentes están separadas de alguna forma del funcionamiento del mundo material, y que el pensamiento no tiene su origen en el cerebro—. Existe evidencia clara en la neurociencia —tanto en la neurociencia estándar como en sus hijas más atractivas: la neurociencia cognitiva, la afectiva y la social— de que el cerebro es la fuente de la vida mental. Se conoce desde hace mucho tiempo que el daño en ciertas áreas del

cerebro puede afectar capacidades como el juicio moral y la experiencia consciente, y durante las últimas décadas hemos desarrollado la tecnología para crear muy bonitos mapas multicolores fMRI que muestran las manifestaciones materiales del pensamiento. En efecto, nos estamos acercando al punto en el que podemos decir lo que está pensando alguien —¡o soñando!— a través de la neuroimagenología. Alguien que quisiera aferrarse al dualismo cartesiano tendría que investigar mucho para explicar todo esto.

Algunos creen que la base neural del pensamiento supone que la única manera, o la mejor, de estudiar la mente es a través de la observación de los procesos cerebrales. Pero esto es un error. Como una analogía, consideren que todo lo que hace su estómago es en última instancia una interacción física —nadie es un dualista cuando se refiere a su barriga—, pero sería una locura tratar de explicar la indigestión en términos de la física de partículas. De forma similar, sabemos que los autos están compuestos por átomos, pero entender cómo trabaja un auto re-

quiere recurrir a estructuras de más alto nivel como los motores, transmisiones y frenos, razón por la cual los físicos nunca remplazarían a los mecánicos. Una última analogía más cercana a la psicología: se puede entender mejor cómo funciona una computadora viendo el programa que ejecuta, no el material con el que fue fabricada.

(Asimismo, si fuera realmente cierto que las mejores explicaciones son las más simples, entonces nadie debería practicar la neurociencia. Después de todo, categorías tales como “neuronas” y “sinapsis” son en sí mismas descripciones de alto nivel de moléculas, átomos, quarks, etcétera.)

Todo esto significa que puedes estudiar psicología sin tener que estudiar el cerebro, aunque la mente se encuentre en el cerebro. Ya que estamos en eso, podríamos estudiar psicología sin estudiar la evolución, aunque el cerebro ha evolucionado, y podemos estudiar psicología sin tener que estudiar el desarrollo de los niños, aunque todos fuimos niños alguna vez. Desde luego, un

buen psicólogo tendría que ser receptivo a las pruebas relativas al cerebro, la evolución, el desarrollo y mucho más; pero el estudio de la psicología no se *reduce* a ninguna de estas cosas. Hay muchas rutas de conocimiento. Y, en particular, para muchos de los temas en los que están interesados los psicólogos, el hecho de que la mente se encuentre en el cerebro no tiene importancia.

Algunos no estarán de acuerdo con esto. Existen científicos y filósofos que argumentan que la base neuronal de la vida mental tiene particularmente una consecuencia fundamental. Esto demostraría que las deliberaciones racionales y la libre elección son ilusiones. Asimismo, para usar la linda frase acuñada por Sam Harris: cada uno de nosotros sería poco menos que “un títere bioquímico”.⁵

David Eagleman ilustra este argumento con una serie de ejemplos sorprendentes.⁶ Cuenta la historia de cómo, en el año 2000, un hombre por lo demás común de Virginia comenzó a coleccionar pornografía infantil y a hacer insinuaciones

sexuales a su hijastra preadolescente. Se le sentenció a un tiempo de rehabilitación, pero fue expulsado más tarde por insinuaciones lujuriosas a miembros y pacientes del mismo centro. El siguiente paso fue la prisión, pero la noche anterior a su encarcelamiento, sufrió de fuertes dolores de cabeza que lo llevaron al hospital, en donde los doctores descubrieron un gran tumor en su cabeza. Después de que le fue removido, su obsesión sexual desapareció. Meses más tarde, su interés por la pornografía infantil regresó, y un escáner mostró que el tumor también. Una vez más fue operado para removerlo, y una vez más su obsesión desapareció.

Los ejemplos de títeres bioquímicos abundan. Una píldora que se usa para tratar el mal de Parkinson puede llevar a la ludopatía; las drogas que utilizan los violadores pueden provocar una sumisión de robot; las píldoras para dormir pueden causar exceso de sueño y dificultades para mantenerse despierto al conducir.

Parecería que estos ejemplos son interesantes sólo porque son atípicos. La mayor parte del

tiempo no estamos influenciados por factores que están fuera de nuestro control. Mientras leen este libro, sus acciones están determinadas por las leyes de la física, pero a menos que los hayan drogado, les apunten con una pistola en la cabeza o actúen bajo la influencia de un tumor que cambie su conducta, leer es lo que han decidido hacer; tienen razones para esa elección, y pueden dejar de leer cuando quieran.

Eagleman argumentaría que esta distinción es una ilusión. El hombre del tumor no es una anomalía bizarra; sólo es un caso en el que la naturaleza determinada de la conducta es particularmente obvia. Hablando más generalmente acerca de las implicaciones de la psicología y la neurociencia, Eagleman reflexiona: “No está claro qué tanto el *tú* consciente —a diferencia del *tú* genético y neuronal— llega a tomar decisiones en general”.⁷

Estoy en desacuerdo. Creo que hay diferencias cruciales entre los actos violentos de un esquizofrénico paranoide y un asesino a sueldo,

entre el hombre del tumor y el más mundano acosador sexual.

Ahora bien, Eagleman está por supuesto en lo correcto cuando dice que la diferencia *no* es que los casos reflexivos supongan acciones realizadas por el cerebro, mientras que los deliberativos propiamente dichos se llevan a cabo de alguna otra forma. Todo lo hace el cerebro. Incluso algunos críticos, por lo demás sofisticados, se confunden aquí. Un investigador,⁸ por ejemplo, hablando sobre asesinos seriales, nos da una analogía musical, pidiéndonos que pensemos en una persona como algo parecido a un director y el cerebro como la orquesta. Desde esta perspectiva, una mala actuación se puede explicar como una falla del director o de la orquesta, o de ambos, y sería injusto culpar al director porque la orquesta falló. De forma similar: "si la investigación sobre un malhechor revela que su cerebro está dañado, es muy posible que la falla del cerebro sea al menos en parte responsable de su inaceptable conducta". ¡Culpen al cerebro, no a la persona! Esto lleva a la excusa que Michael Gaz-

zaniga ha llamado: "Mi cerebro me hizo hacer lo".⁹

Estoy de acuerdo con Eagleman en que esta manera de pensar está mal. A menos que seas un dualista cartesiano (y no deberías serlo), la mente es el cerebro, y no existe tal cosa como un director inmaterial que lo utiliza para hacer su voluntad.

Más bien, hago la distinción de manera diferente. Mi sugerencia es que casos como el del hombre del tumor son especiales porque implican acciones que están desconectadas de los mecanismos neuronales normales de una deliberación consciente. Una manera de verlo es que cuando personas en estos estados vuelven a la normalidad —cuando el tumor es removido o se ha ido el efecto de las drogas—, sienten que sus deseos y acciones eran extrañas a ellos mismos y que se encontraban fuera del alcance de su voluntad. Por consiguiente, estos individuos en sus estados alterados tienen menos respuesta al palo y la zanahoria (sanciones y recompensas); aunque existía una amenaza de encarcelamien-

to, esto no detuvo al hombre del tumor, ya que el área de su mente que motivaba su conducta sexual estaba desconectada de la parte de su psique que calculaba las consecuencias que tenían sus acciones a largo plazo.

En el curso normal de los eventos, no hay tal cosa como una desconexión. Atravesamos un proceso mental llamado, por lo general, “elección”, en el que pensamos sobre las consecuencias de nuestros actos. No hay nada de magia en esto. La base neuronal de la vida mental es completamente compatible con la existencia de la deliberación consciente y el pensamiento racional: con sistemas neuronales para analizar diferentes opciones, construir cadenas lógicas de razonamiento, razonar a través de ejemplos y analogías y responder para anticipar las consecuencias de nuestras acciones.

Imaginen dos computadoras: una se comporta de forma aleatoria y errática, no tiene ningún hueso racional en su cuerpo mecánico; mientras que la otra delibera análisis de costo-beneficio. Sin duda, ambas son máquinas: no tienen alma.

Aun así, son tan diferentes como pueden ser. La pregunta que le queda al psicólogo es ¿qué tipo de computadora somos? O mejor aún —ya que la respuesta aquí claramente es que *ambas*—, ¿en qué medida somos entes irracionales y en qué medida racionales?

Ésta es una pregunta empírica, por lo que debe ser respondida a través de la experimentación y observación. La investigación en neurociencia puede resultar aquí relevante, desde luego, pero el mero hecho de que seamos seres físicos no se relaciona con el tema de ninguna forma. No hay nada, entonces, en la afirmación de que somos animales racionales que se contraponga con los descubrimientos en neurociencia.

Así que podríamos ser racionales, pero muchos psicólogos argumentarían que han descubierto que no lo somos. Éste es el segundo ataque a la razón.

Empecemos con la psicología social. Hay infinidad de demostraciones de cómo somos influenciados por factores que van más allá de

nuestro control consciente.¹⁰ Hay estudios que pretenden demostrar que nuestros juicios y acciones están influenciados por cuánta hambre tenemos, cómo huele la habitación en la que nos encontramos o si hay o no una bandera en los alrededores. Pensar en Superman te motiva más a querer ser un voluntario; pensar como un profesor te hace mejor en el juego de Trivial Pursuit; estar rodeado del color azul te hace más creativo; sentarte en una silla desvencijada te hace pensar que las relaciones con otras personas son más frágiles.

Los estudiantes universitarios que cuando llenan un cuestionario sobre sus opiniones políticas están parados junto a un dispensador de gel antibacterial se vuelven, al menos por un instante, más políticamente conservadores que aquellos que están junto a una pared vacía. Los que llenan una encuesta en una habitación que huele mal serán más propensos a desaprobar a los homosexuales. Es más probable que los compradores que caminan por una pastelería que emana un olor agradable tengan cambio para dar a un

extraño. Las personas favorecen a los candidatos que presentan su currículum en carpetas pesadas. Personas blancas supuestamente igualitarias que están bajo presión son más propensas a confundir una herramienta con un arma después de que se les muestra una fotografía del rostro de un hombre negro. Es más probable que la gente vote por impuestos que darán fondos para la educación cuando el centro de votación se encuentra en una escuela.

Muchos de estos efectos son a corto plazo, pero otros no. Hay evidencia, por ejemplo, de que nuestros nombres influyen en nuestra vida entera. ¿Es una coincidencia que los coautores de un artículo en el *British Journal of Urology* (Revista Británica de Urología) se llamen doctor Splatt y doctor Weedon?¹¹ ¿O que otro urólogo se llame Dick¹² Finder?¹³ Bueno, probablemente sí. Pero existe evidencia estadística de que es más probable que alguien con el nombre de Larry estudie Leyes, o que alguien llamado Garry viva en Georgia; es decir, tu nombre ejerce una sutil influencia en tus preferencias.

Lo que todos estos ejemplos demuestran es que nuestros pensamientos, acciones y deseos pueden ser influenciados por factores fuera de nuestro control consciente, y que, por lo tanto, no tienen ningún sentido racional. El tipo de silla no tiene ninguna relación real con la solidez de una relación sentimental; y el hecho de que mi primer nombre sea Paul no debería haber tenido ninguna influencia en que haya decidido ser psicólogo. Por lo que si estas consideraciones determinan de verdad lo que pensamos y hacemos, resultaría devastador para la idea de que las personas son racionales y agentes deliberativos.

Muchos sí lo encontrarían devastador en esta forma. Jonathan Haidt atrae cierto consenso cuando sugiere que la investigación sobre psicología social nos debería motivar a rechazar la noción de que tenemos control de nuestras decisiones.¹⁴ Deberíamos pensar, en cambio, en el yo consciente como un abogado que, cuando se le llama para defender las acciones de su cliente, justifica *a posteriori* las decisiones que ya se han

tomado. Estamos equivocados al ver la racionalidad como un perro; en realidad, es la cola.

Ahora bien, respeto la investigación en psicología social que he resumido —incluso yo mismo he realizado investigación al respecto—, pero no creo que demuestre lo que muchos piensan.

Por un lado, muchos de estos resultados son precarios. Durante los últimos años, el campo de la psicología social se ha visto sacudido por fallas de replicación, en las que el mismo experimento se ha llevado a cabo por diferentes grupos de psicólogos y ha fallado en encontrar los resultados predichos. El tema del *repligate*¹⁵ no es un fraude académico, aunque en ocasiones sucede; por ejemplo, el famoso caso del psicólogo Diederik Stapel, quien se refirió exactamente a este tipo de hallazgos antiintuitivos (medios ambientes desordenados motivan a las personas a discriminar más), pero se descubrió que inventaba sus datos. Sin embargo, la preocupación real se relaciona con la práctica normal en este campo; existen preocupaciones de que los resul-

tados se hayan mejorado a partir de pruebas repetidas y análisis estadísticos inapropiados.

Una vez impartí un seminario en el que los participantes podían cumplir con su requisito final a través de un proyecto de investigación; un grupo de estudiantes hizo equipo para profundizar e investigar un efecto fascinante relacionado con la pureza y la moralidad, los cuales son temas que ya había tratado en un libro previo y del que se desprendieron todo tipo de interesantes preguntas de seguimiento. Pero a pesar de varios intentos, no pudieron replicar los hallazgos originales, y al final publicaron este fracaso.¹⁶ La cuestión atípica de esta historia no se encuentra en el fracaso en la replicación, sino en la publicación; por lo general, el proyecto se abandona. Aunque en ocasiones salen a la luz de manera informal —en seminarios, juntas de laboratorio, conferencias—, algunos de estos resultados son *vaporware* (¡oh, nadie puede replicarlo!). Ahora, muchos psicólogos sostienen que si es poco probable que un resultado sea verdad, sólo hay que esperar un poco y esto cambiará.

No todos los resultados de un laboratorio de psicología son así; algunos son firmes, sólidos y fáciles de reproducir. Pero aun en estos casos, existe la pregunta de su relevancia en el mundo real. *Estadísticamente* significativo no quiere decir *de verdad* significativo. Sólo por el hecho de que alguien obtiene un resultado en una situación controlada no quiere decir que sea importante en la vida real. La opinión acerca de un currículo podría verse sutilmente afectada si es presentado en una carpeta gruesa,¹⁷ y esto nos dice algo sobre cómo sacamos conclusiones de una experiencia física cuando realizamos evaluaciones sociales. Algo muy interesante. Pero esto no implica que tus juicios sobre el mundo real o los candidatos a un trabajo se relacionen con lo que sostienes en tus manos cuando haces esos juicios. Lo que en verdad importa mucho más son esas relevantes y aburridas consideraciones como la experiencia del candidato y sus cualificaciones. La opinión sobre las personas homosexuales puede verse influenciada por un mal olor en la habitación,¹⁸ y esto respalda la teoría

de la relación entre repulsión y moralidad —un tema en el que estaba interesado y es la razón por la cual mis colegas y yo realizamos el estudio—. Pero difícilmente esto importa mucho cuando las personas interactúan entre sí en el mundo real.

Algunas veces los estudios de verdad merecen ser publicados. Ciertos efectos, incluso los más pequeños, pueden hacer una diferencia práctica. Y otros efectos no son nada pequeños. Un ejemplo de un convincente hallazgo es que la gente come menos cuando se le sirve la comida en platos pequeños; podrías perder peso, entonces, cambiando la vajilla.¹⁹ (Ahí tienen, ahora este libro contiene hasta consejos para adelgazar.)

Incluso las más sólidas e impresionantes demostraciones de procesos inconscientes o irracionales no excluyen en lo más mínimo la existencia de procesos conscientes y racionales. Pensarlo de otra manera sería como concluir que porque la sal le añade sabor a tu comida, nada más lo hace.

Con frecuencia se olvida este punto, debido en parte a la influencia de la sociología en nuestro campo. A todo el mundo le gustan los descubrimientos fantásticos, así que los investigadores están motivados a explorar las inesperadas y extrañas formas en las que funciona nuestra mente. Es sorprendente descubrir que cuando se les impone la condena a los criminales, las personas se ven influenciadas por factores que conscientemente consideran irrelevantes, como si éstos fueran atractivos. Este resultado se publicaría en las revistas más importantes y puede ser que incluso llegara a la prensa. Pero a nadie le importaría si descubres que lo que la gente piensa de las condenas está influenciado por la gravedad de los crímenes cometidos anteriormente por el criminal. Se trata de sentido común.

Como ejemplo de lo anterior, en un estudio los psicólogos pusieron a la venta tarjetas de beisbol en eBay,²⁰ en donde mostraban fotografías de una mano negra o blanca sosteniéndolas. La gente quería pagar 20% menos si la mano que sostenía la tarjeta era de una persona negra.

Esto nos da, como dice el autor, una demostración clara de los efectos de los prejuicios raciales en un sitio de venta real —sin duda, un descubrimiento interesante en términos sociales—. Pero nadie se molesta en hacer un estudio que observe si la tarjeta es difícil de encontrar o si la calidad tiene alguna influencia en el precio de venta, ya que es obvio que la gente tomaría en cuenta estas consideraciones perfectamente razonables. Los descubrimientos sobre prejuicios raciales no nos deben hacer olvidar que también existen otros procesos racionales, y que son muy importantes.

¿Qué sucede con otros ejemplos conocidos que demuestran la irracionalidad humana? Un ejemplo es con qué frecuencia ignoramos los tipos de datos básicos cuando tomamos decisiones. Imaginen que se someten a una prueba de una enfermedad fatal. Esta prueba en particular nunca fallará en encontrar la enfermedad. Si la tienes, la prueba resultará positiva, pero tiene 5% de probabilidad de obtener un falso positivo, es decir, la prueba señala que tienes la enfermedad

cuando en realidad no es así; por cada 20 personas que están sanas, una de ellas obtendrá un resultado falso positivo.

Si tu resultado es positivo, ¿deberías preocuparte? La gente suele decir que sí —95% es un porcentaje escalofriante—. Pero en realidad, el riesgo se basa en la misma tasa, en qué tan prevalente sea la enfermedad en la población. Imagina que sabes que la enfermedad está presente en una de cada mil personas, ¿ahora sí te preocuparías? ¿Cuáles son las probabilidades de que padezcas la enfermedad?

Las personas tienden a decir que las probabilidades continúan siendo muy altas, pero en realidad son sólo de 2%. Para ver esto, imagina que se realiza la prueba a 20 000 personas: 20 tendrán la enfermedad y darán positivo en la prueba, pero la prueba también puede arrojar resultados falsos positivos de una vigésima parte del restante 19 980 que está sano, cerca de mil personas. Así es que habrá 1 020 resultados positivos de la enfermedad, y sólo 20 (cerca de 2%) que la

tienen de verdad. Son matemáticas simples cuando lo resuelves, pero no parece natural.

Un ejemplo más: ¿qué es más común: las palabras (en inglés) que terminan en *ng* o las que terminan en *ing*? La gente dice que hay más palabras que terminan en *ing* porque son las que le vienen a la mente con mayor facilidad. Pero si lo piensas, esto tiene que ser incorrecto, ya que cada palabra que termina en *ing* termina también en *ng*, así que tiene que haber el mismo número en ambas. Aquí nos referimos a qué tan rápido viene algo a la mente como evidencia de qué tan probable es. Éste es un buen análisis heurístico, pero puede llevarnos por el camino equivocado.

Como ejemplo final, imaginen que tienen que dictar sentencia en un caso de custodia. A continuación, la información de los padres:

- El padre A es normal en todos los aspectos —ingresos, salud, horarios laborales—, además, tiene una razonablemente buena relación con el niño, así como una vida social estable.
- El padre B tiene ingresos por arriba del promedio, es muy cercano al niño, tiene una vida social muy activa, viaja

mucho por razones de trabajo y tiene problemas de salud menores.

¿A quién se le debe otorgar la custodia? ¿A quién se le debe negar? Puede ser que no existan respuestas adecuadas para esta cuestión, pero una cosa es segura: los encuadres específicos no deberían importar. Es decir, aunque son dos personas, y a una se le otorga la custodia y a la otra no, se trata realmente de la misma pregunta. Si a la pregunta sobre a quién se le debe otorgar la custodia respondieras *A*, deberías responder asimismo *B* a la de a quién se le debe negar, y viceversa.

Pero así es como responde la gente: mostraría prejuicios hacia el padre *B* en ambos casos, tanto para otorgársela como para negársela. Una explicación para esto es que cuando tenemos que responder una pregunta, por lo general, vemos los datos que son relevantes para lo que se está preguntando. Así que cuando se pregunta a quién se le debe otorgar la custodia, se buscarían consideraciones que podrían justificarla, y entonces las encontrarías en el padre *B* (ingre-

3G 12:45

sos, cercanía al niño), y cuando se pregunta sobre a quién negársela, buscarías consideraciones que justificaran negarla y que también encontrarías en el padre B (su vida social, viajes y salud). Y esto lleva a la irracionalidad, la clase de irracionalidad que puede marcar una diferencia significativa en el mundo real.

Existen muchas más de estas demostraciones. En psicología, la literatura sobre “heurística y prejuicios” cuenta con casos muy famosos, y a diferencia de algunos de los descubrimientos en psicología social, sí son sólidos. Se trata de excelentes ejemplos para cursos de psicología y que también pueden animar una conversación, la estrategia para impresionar por parte del psicólogo.

Estos “errores mentales”²¹ no deberían ser sorprendentes. Algo de irracionalidad es inevitable dada nuestra naturaleza física. Somos seres limitados, así que habrá algunos casos en los que nos equivoquemos. Existe una analogía con las ilusiones visuales; la visión es otro sistema biológico que ha evolucionado para desempeñar

un trabajo complejo bajo ciertas circunstancias específicas, por lo que los científicos tramposos con frecuencia pueden lograr que el sistema falle exponiendo a las personas a una serie de imágenes que nunca ocurrieron en el mundo natural. Con la misma muestra, la gente se confunde a menudo cuando les presentan problemas que se expresan a través de probabilidades estadísticas y escenarios abstractos; somos mejores cuando razonamos problemas que se relacionan con la frecuencia de los eventos, que es justo lo que esperaríamos de acuerdo con las circunstancias en las que han evolucionado nuestras mentes.

Hace tiempo, John Macnamara dijo que los descubrimientos de estas fallas de la razón revelan dos cosas muy diferentes sobre nuestras mentes.²² Las más evidentes ilustran la irracionalidad, así como nuestros errores y limitaciones. Pero también ilustran qué tan inteligentes somos y cómo podemos eliminar nuestros prejuicios. Después de todo, ¿sabemos que son equivocaciones! Tras reflexionar, valoramos la importancia de los tipos de datos básicos, por

ejemplo, sabemos que en inglés no puede haber más palabras que terminen en *ing* que las que terminan en *ng*, o comprendemos que cuando se pregunta a quién otorgar o negar la custodia son formas distintas de preguntar lo mismo. Cuando escuchamos la historia de la Tercio de Libra, negamos con la cabeza pensando en qué tontas pueden llegar a ser las personas, nos preguntamos si la historia es inventada, nos reímos de ella y la tuiteamos. Resulta que cada demostración de nuestra irracionalidad lo es también de qué tan listos somos, porque si no lo fuéramos, no podríamos saber de qué se trata una demostración de irracionalidad.

Gran parte de este libro trata acerca de la observación de esta dinámica. Como un ejemplo entre muchos, en ocasiones favorecemos, sí, a quienes son más encantadores que a los feos. Éste es un hecho sobre nuestras mentes que vale la pena conocer. Pero podemos también reconocer que ésta es una manera errónea de tomar decisiones morales. Esta habilidad de evaluar seriamente nuestras limitaciones —con res-

pecto a nuestra conducta social, razonamiento y moralidad— hace que todo sea posible.

He estado jugando en la defensiva hasta ahora. He dicho que la evidencia y teoría de la neurociencia, la psicología social y la psicología cognitiva no demuestran nuestra irracionalidad cotidiana. Pero todavía no hago una argumentación positiva de nuestra racionalidad diaria, del papel que tienen el razonamiento y la inteligencia en nuestras vidas. Lo haré a continuación.

Piensen en la mayoría de las actividades mundanas que realizan. Cuando tienen sed, no se quedan retorciéndose en su asiento a merced de impulsos inconscientes y elementos ambientales. Hacen un plan y lo ejecutan. Se levantan, buscan un vaso, caminan al fregadero y le dan vuelta a la llave. Esta clase de planeación mundana está más allá de la capacidad de cualquier computadora, por lo que todavía no tenemos robots sirvientes. Lograr pasar el día requiere de la formulación y el inicio de complejos planes de múltiples etapas, en un mundo que no perdona los errores (traten de manejar el auto por una

calle con el tanque vacío o ir a trabajar sin ropa). Y los proyectos más amplios, como mantener una relación, conservar un trabajo o estudiar una carrera requieren de extraordinarias habilidades cognitivas.

Si dudan del poder de la razón en la vida diaria, piensen en aquellos con alguna deficiencia intelectual. Cuidamos a las personas con discapacidades intelectuales y daño cerebral porque ellos no pueden hacerse responsables de sí mismos. Piensen por un minuto en cuánto darían para que ustedes o los que aman no adquirieran Alzheimer. Piensen cuánto dependen estas personas de la ayuda de otros. Incluso si uno no tiene problemas neurológicos, hay periodos de nuestra vida en los que la razón está limitada, por ejemplo, cuando somos jóvenes o nos emborrachamos. Durante estos periodos, las personas están impedidas para tomar decisiones importantes, y con toda razón.

Y hay más aspectos sutiles de la capacidad para razonar. Como en muchos otros países, en Estados Unidos hay restricciones de edad para

conducir, el servicio militar, votar, tomar bebidas alcohólicas y aún más restricciones para ser presidente; todas bajo la suposición de que para ciertas capacidades esenciales, incluyendo la sabiduría, toma tiempo llegar a madurar.

Ahora bien, algunos dirán que existe un efecto umbral aquí: una vez que pasas la edad requerida, estás del otro lado. Este argumento lo hacen en ocasiones los académicos, lo cual, como Steven Pinker señala, es bastante irónico, dado que los académicos “están *obsesionados* con la inteligencia. Discuten interminablemente sobre las admisiones de estudiantes, cuando tienen que contratar académicos y personal y especialmente cuando están chismorreando uno del otro”.²³ Algunos campos están profundamente interesados en el concepto de la genialidad, reverenciando a esos individuos especiales como Albert Einstein y Paul Erdős que tenían tan gran inteligencia que todo les resultaba muy sencillo.

Pero cuando se trata de la inteligencia, existe una ley de rendimientos decrecientes. La diferencia entre un IQ de 120 y uno de 100 (que es el pro-

medio) será más importante que la diferencia entre 140 y 120. Y una vez que has sobrepasado umbrales mínimos, otras capacidades podrían ser más importantes que la inteligencia. Como dice David Brooks,²⁴ la psicología social “nos recuerda la relativa importancia de la emoción sobre la razón pura, las conexiones sociales sobre elecciones individuales, la personalidad sobre el IQ”. Malcolm Gladwell, por su parte, señala la relevancia de un IQ alto: “Si tuviera poderes mágicos, y te ofreciera aumentar tu IQ por 30 puntos, dirías que sí, ¿verdad?”²⁵ Pero sigue diciendo que no deberías preocuparte por eso, porque una vez que has sobrepasado un umbral mínimo, el IQ no hace ninguna diferencia.

Brooks y Gladwell están interesados en los determinantes del éxito, y su meta no es criticar a la inteligencia, sino promover otros factores. Brooks se enfoca en las habilidades sociales y emocionales, mientras que Gladwell lo hace en el papel de factores fortuitos, como cuál es tu familia o cuándo y en dónde naciste. Ambos están en lo correcto al asumir que estos factores son de

importancia. Declarar que la capacidad de raciocinio tiene una posición central en nuestras vidas no es decir que eso es *todo* lo que importa.

Aun así, el IQ tiene una importancia crucial en cualquier nivel.²⁶ Si tienes que realizarle a tu hijo una prueba psicométrica para predecir su destino en la vida, no puedes equivocarte con una prueba de IQ. Los resultados de la prueba están correlacionados con toda clase de cosas buenas, como tener un trabajo estable, no ir a prisión, una buena salud mental, tener relaciones estables y satisfactorias e incluso una vida más larga. Hace tiempo la gente solía decir cosas como: “Las pruebas de IQ miden qué tan bueno eres realizando pruebas de IQ”, pero ya nadie las toma en serio.

Un cínico podría objetar que el IQ es útil sólo porque nuestra sociedad está obsesionada con él. En Estados Unidos, después de todo, entrar a una buena universidad depende en gran medida de los resultados en la prueba SAT, que es básicamente una prueba de IQ. (La correlación entre la

puntuación de una persona en la prueba SAT y en una prueba estándar de IQ es muy alta.) Asimismo, un crítico podría señalar que si diéramos espacio en universidades prestigiosas a candidatos pelirrojos, rápidamente estaríamos viviendo en un mundo en el que ser pelirrojo estaría relacionado con tener un ingreso alto, un estatus elevado y otros resultados positivos... y entonces los psicólogos hablarían de lo importante que es tener el cabello rojo.

Pero la relación entre el IQ y el éxito es difícilmente arbitraria, y no es un accidente que las universidades tomen muy en serio esta prueba, ya que revela habilidades como la agilidad mental y la capacidad de pensamiento abstracto, y no es difícil ver cómo es que estas habilidades ayudan en la búsqueda intelectual, por qué son características deseables y cómo pueden tener consecuencias más amplias en nuestra vida.

De hecho, una gran inteligencia no sólo está relacionada con el éxito; también lo está con una buena conducta. Las personas muy inteligentes cometen menos crímenes violentos (mantenien-

do otras cosas, como un buen ingreso, de manera continua), y la diferencia en el IQ entre las personas que se encuentran en prisión y los que están afuera no es sutil. También existe evidencia de que las personas más inteligentes son más cooperativas, quizá porque la inteligencia nos permite apreciar los beneficios de una coordinación a largo plazo y considerar los puntos de vista de los demás.

Es importante enfatizar que se trata de situaciones “promedio”. Desde luego, ser intelectuales superdotados no es ninguna garantía de un buen comportamiento. Eric Schiwitzgebel y Joshua Rust han realizado una serie de estudios impresionantes (además de entretenidos) en los que encontraron que filósofos morales,²⁷ la gente que piensa sobre el bien y el mal más que en ninguna otra cosa, no son mejores que otros académicos en cuanto a moralidad se refiere, al menos en su vida diaria. Los filósofos no llaman con más frecuencia a sus madres, no donan más a la caridad, no es más probable que devuelvan los libros a la biblioteca, etcetéra.

Y también hay genios malvados. Cuando alguien tiene maldad en su cabeza, la inteligencia puede resultarle una herramienta útil, y peligrosa también. Éste es un señalamiento que hice anteriormente acerca de la inteligencia social —o empatía cognitiva—, pero se puede hacer también sobre la inteligencia en general. La inteligencia es un instrumento que se puede utilizar para lograr ciertos fines. Si éstos son positivos, como lo son para la mayoría de nosotros, una mayor inteligencia te puede hacer una mejor persona. Pero la bondad requiere algo de motivación; te tienen que importar los demás y tienes que valorar su destino.

La razón y la racionalidad, entonces, no son suficientes para ser una persona buena y competente. Pero mi argumento es que son necesarios y que, en promedio, entre más tengamos, mejor.

Sin embargo, no sólo es la inteligencia. He dicho que si sienten curiosidad por saber qué clase de persona llegará a ser un niño, una prueba de inteligencia puede ser de gran utilidad. Pero existe algo aun mejor. El autocontrol puede

verse como la encarnación más pura de la racionalidad porque refleja el funcionamiento del sistema cerebral (alojado en el lóbulo frontal, el área del cerebro que se encuentra detrás de la frente) que modera nuestros impulsos, irracionalidad o deseos emotivos. En una serie de estudios clásicos, Walter Mischel investigó si los niños podían abstenerse de comer un bombón, para más tarde poder comer dos.²⁸ Mischel encontró que los niños que se esperaban con la finalidad de comer dos bombones tenían mejores resultados escolares, una mejor salud mental y mejores resultados en las pruebas SAT cuando eran adolescentes, una mejor calidad en sus relaciones y mejores ingresos en su edad adulta. Hemos visto gracias a estudios realizados en psicópatas que la conducta criminal violenta está asociada con un menor autocontrol; también resulta interesante que estudios realizados a personas excepcionalmente altruistas,²⁹ como los que donan sus riñones a extraños, descubren que tienen un autocontrol inusual.

Steven Pinker ha argumentado que de la misma manera que contar con individuos con un mayor autocontrol resulta beneficioso,³⁰ los valores culturales que lo recompensan son buenos para la sociedad. Europa —escribe— ha atestado 30 veces menor tasa de homicidios entre el periodo de la Edad Media y la Era Moderna, y esto —afirma— tiene mucha relación con el cambio de una cultura basada en el honor a una cultura de la dignidad, que recompensa el autodomio.

Una vez más, nada de esto significa negar la importancia de sentimientos como la compasión y la bondad. Queremos fomentar estas características en nuestros niños y trabajar para establecer una cultura en la que se les premie y recompense, pero no son suficientes. Para hacer de éste un mundo mejor, también queremos bendecir a las personas con más inteligencia y autocontrol; estas características son fundamentales para tener una vida exitosa y feliz, además de buena y moral.

Esto no es novedoso. Han pasado ya muchas páginas desde que cité a Adam Smith y su *Teoría de los sentimientos morales*; revisen la parte en la que Smith habla acerca de las cualidades que son más útiles para las personas;³¹ hay dos, y ninguna de ellas tiene relación directa con las emociones y los sentimientos, morales o de otro tipo. Se trata de “la razón superior y el entendimiento”, así como el “autodominio”.

La primera es importante porque nos permite valorar las consecuencias de nuestras acciones en el futuro: no puedes actuar para hacer del mundo un lugar mejor si no eres lo suficientemente inteligente para saber cómo lograrlo. El segundo —al que llamaremos autocontrol— es también fundamental, ya que nos permite abstenernos de apetitos inmediatos, para enfocarnos en las consecuencias a largo plazo.

Éstas son áreas de la vida en las que definitivamente parecemos estúpidos. Tomen como ejemplo la política. Los psicólogos sociales con frecuencia utilizan la irracionalidad política como

ejemplo de nuestras amplias limitaciones psicológicas.

El argumento de la irracionalidad política parece ser muy sólido. Por una parte, la política está asociada a ciertas creencias fácticas extrañas; por ejemplo, que Barack Obama nació en Kenia o que George Bush estuvo directamente relacionado con los ataques del 9/11. Recientemente mi esposa vio en Facebook que una amiga de la secundaria publicó una advertencia acerca de que el presidente iba a quitar la frase “Confiamos en Dios” de todos los billetes, algo que había sido publicado en una revista satírica en línea, lo que fue creído ciegamente por esta persona y muchas de sus amistades. Éste no es un hecho aislado.

La racionalidad en el ámbito político con frecuencia parece ser escasa. Un ejemplo impactante de esto es una serie de estudios llevados a cabo por Geoffrey Cohen.³² A los sujetos de la investigación se les dijo de un programa de asistencia social propuesto, respaldado tanto por los republicanos como los demócratas, y se les pre-

guntó entonces si lo aprobaban. A algunos de los sujetos se les habló sobre un programa extremadamente generoso, y a otros sobre uno extremadamente mezquino; pero esto no hizo gran diferencia. Lo que importaba era el partido que respaldaba el programa: los demócratas aprobaron el programa de los demócratas, y los republicanos, el del Partido Republicano. Los sujetos ignoraban su parcialidad: cuando se les pidió que justificaran sus decisiones, ellos insistieron en que las consideraciones partidistas no eran relevantes; ellos pensaban que respondían a los méritos objetivos del programa.

Otros estudios han encontrado que cuando a la gente se le pide justificar sus posiciones políticas, aun aquellos que están muy convencidos, muchos se confunden.³³ Por ejemplo, mucha gente que dice creer profundamente en el sistema de límites máximos y comercio o en un impuesto fijo tienen muy poca idea de lo que en realidad implican estas políticas.

Claro que parece estúpido, pero es otra forma de ver estas conclusiones. Sí, es verdad, ciertas

actitudes políticas y creencias pueden no ser el producto de un razonamiento cuidadoso, pero quizá se supone que no lo sean. Piensen en los fanáticos de los deportes. Cuando la gente anima a los Medias Rojas o a los Yankees, no se trata de un ejercicio de deliberación racional, ni lo debería ser. Más bien, la gente está expresando lealtad a su equipo. Quizá las opiniones de las personas sobre la salud mental, el calentamiento global, etc., deberían verse desde la misma perspectiva; no como conclusiones articuladas, sino de manera similar a cuando decimos: “¡Muy bien, equipo!” o “¡Buu, son muy malos!” Quejarte de que la opinión de una persona sobre el calentamiento global no está basada en hechos, entonces, es perder el punto; sería como quejarse de que el amor de una fanática a los Medias Rojas no refleja una apreciación real del desempeño del equipo en las temporadas pasadas.

Las opiniones políticas comparten una interesante propiedad con las opiniones sobre los equipos deportivos: *no tienen importancia en realidad*. Si yo tengo una teoría equivocada sobre

la forma de hacer huevos revueltos, me saldrán muy secos; si tengo una moral errada, lastimaré a los que amo. Pero supongan que pienso que el líder de un partido de oposición tiene sexo con cerdos, o que echó a perder completamente el acuerdo sobre armamento con Irán. A menos que yo sea miembro de una pequeña pero poderosa comunidad, mi opinión no tiene ningún efecto en el mundo. Esto también es cierto con respecto a mis opiniones sobre el impuesto fijo, el calentamiento global y la evolución; no tienen que estar basadas en la verdad, ya que el valor de la verdad no tiene ningún efecto en mi vida.

Me siento infeliz por hacer este razonamiento, porque mis propios compromisos morales me inclinan hacia el enfoque de que es importante tratar de estar en lo correcto sobre los temas, aun cuando no importen en un sentido práctico. Me horrorizaría si uno de mis hijos pensara que nuestros antepasados andaban en dinosaurios, aunque no puedo pensar en ninguna otra cosa que tenga menos importancia que eso en la vida diaria. Me sentiría de forma similar si él apoyara

como verdades ridículas afirmaciones sólo porque se ajustaran a su ideología política. Debemos tratar de creer en las cosas verdaderas.

Pero sólo soy yo quien lo ve así, otros lo verán de forma diferente. Mi punto aquí es que el fracaso de las personas en prestar atención a los datos en el ámbito político no refleja una limitación en su capacidad para razonar; refleja cómo la mayoría de las personas entienden la política. No les importa que sea verdad porque, para ellos, no se trata en realidad de la verdad.

Estamos mucho mejor, después de todo, cuando las apuestas son altas, cuando ser racional importa de verdad. Si nuestros procesos de pensamiento en el ámbito político reflejaran cómo funcionan generalmente nuestras mentes, no podríamos ni levantarnos por la mañana. Así que, si sientes curiosidad sobre la capacidad de las personas para razonar, no veas los casos cuando estar en lo correcto no importa y en los que se trata solamente de afiliación; más bien, observa cómo la gente enfrenta la vida diaria: las discusiones que tienen los adultos sobre com-

prar o no una casa, qué empleo aceptar, a qué escuela enviar a sus hijos, qué deberían hacer con un padre anciano. Observa las negociaciones sociales que ocurren entre amigos que están decidiendo a qué lugar ir a cenar, o cuando planean un paseo, cómo ayudar a alguien que acaba de tener un bebé. O mejor aún, observa un tipo diferente de política: el tipo de política en el que las personas podrían hacer en realidad una diferencia, por ejemplo, en las reuniones del ayuntamiento en las que se discute sobre planificación territorial y en dónde colocar una señal de alto.

Mi propia experiencia es que el nivel del discurso racional es alto aquí. Las personas saben que están envueltas en procesos de toma de decisiones reales, así que trabajan para ejercitar sus capacidades racionales: presentan argumentos, expresan sus ideas y son receptivas a las ideas de los otros. Incluso en ocasiones llegan a cambiar de opinión.

Consideremos una vez más a los altruistas eficaces. Peter Singer señala que cuando algunos de

estos altruistas dicen por qué actúan de la manera en que lo hacen, utilizan un lenguaje más sugestivo del pensamiento racional, que de sentimientos fuertes o impulsos emocionales. Vimos que Zell Kravinsky, por ejemplo, dijo que la razón por la que mucha gente no comprendió su deseo de donar un riñón es porque “no entienden las matemáticas”.³⁴ Otro altruista eficaz dijo: “Los números me hicieron altruista. Cuando me enteré de que podía gastar mi exorbitante membresía del gimnasio (no quiero decirte cuánto costó) para en su lugar curar la ceguera, mi único pensamiento era: ‘¿Por qué no lo había hecho antes?’ ”³⁵

Los altruistas eficaces son gente fuera de lo común, pero la capacidad de conectarse con este razonamiento la tenemos todos nosotros. Los psicólogos sociales están en lo correcto cuando dicen que algunas intuiciones morales son imposibles de justificar. Pero como señalé en mi libro *Just Babies*, éstas son las excepciones. La gente no tiene dificultad para decir, cuando se le pregunta, que manejar en estado de

ebriedad está mal,³⁶ o por qué una compañía no debería pagar menos a una mujer que a un hombre por el mismo puesto, o por qué deberías sostener la puerta para alguien con muletas. Podemos justificar con facilidad estas posturas remitiéndonos a las preocupaciones fundamentales sobre el daño, la equidad y la bondad.

Más aún, cuando nos enfrentamos con problemas más difíciles, pensamos sobre ellos: reflexionamos, deliberamos, discutimos. Esto se manifiesta en las discusiones que sostenemos con nuestros amigos y familias sobre temas relacionados con la moral que surgen en la vida diaria. ¿Es correcto cruzar por una manifestación? ¿Debería darle dinero al indigente que está frente a la librería? ¿Fue apropiado que nuestro amigo comenzara a tener citas tan pronto después de que murió su esposa? ¿Qué hago respecto a mi colega que parece no tener ninguna intención de pagar el dinero que le presté?

He afirmado en otros sitios que esta capacidad para una razón moral ha tenido consecuencias dramáticas. Investigadores como Steven

Pinker, Robert Wright y Peter Singer han señalado que nuestro círculo moral se ha ampliado a lo largo de la historia: nuestra actitud con respecto a las mujeres, los homosexuales y las minorías raciales ha cambiado hacia la inclusión.³⁷ Más recientemente ha habido una profunda diferencia en cómo la gente de mi comunidad trata a las personas transexuales; estamos atestiguando un progreso moral en tiempo real.

Pero esto no se debe a que nuestros corazones se hayan abierto a lo largo de la historia. No somos más empáticos que nuestros abuelos. No vemos a la humanidad como si fuera nuestra familia, y nunca lo haremos. Más bien, nuestro interés por los demás refleja una apreciación más abstracta que independiente de nuestros sentimientos: sus vidas tienen el mismo valor que las de los seres que amamos. Steven Pinker lo dice muy bien:

El Antiguo Testamento nos habla del amor a nuestros vecinos,³⁸ mientras que el Nuevo Testamento lo hace del amor a nuestros enemigos. La moral racional parece ser: ama a tus vecinos y enemigos;

de esa manera no los matarás. Pero francamente, yo no quiero a mis vecinos, ya no digamos a mis enemigos. Entonces es mejor la siguiente idea: no mates a tus vecinos ni enemigos, aunque no los ames...

Lo que en realidad se ha ampliado no es tanto el círculo de la empatía, sino el círculo de los derechos: un compromiso para que otros seres vivos, no importa qué tan distantes y diferentes, estén a salvo del daño y la explotación.

Y Adam Smith lo dice aún mejor. Se pregunta por qué deberíamos preocuparnos por los extraños cuando nuestros propios asuntos parecen mucho más importantes, y su respuesta es la siguiente:

No es el suave poder de la humanidad, no es la débil chispa de la benevolencia que la Naturaleza ha encendido en el corazón humano, para que sea capaz de compensar los fuertes impulsos del amor propio. Es un poder más fuerte, un motivo más contundente, el que influye en estas ocasiones. Es la razón, principio, conciencia, que habita en nuestro

pecho, el hombre que llevamos dentro, el gran juez y árbitro de nuestra conducta.³⁹

Como este libro llega a su final, me preocupa que haya dado la impresión de que estoy contra la empatía.

Bueno, sí lo estoy, pero sólo en lo que se refiere al ámbito moral. Y aun en este ámbito no puedo negar que en ocasiones la empatía puede dar buenos resultados. Como he admitido desde el principio, la empatía puede motivar la bondad en las personas y esto hace del mundo un lugar mejor. Aun cuando la empatía motiva violencia y guerra, puede ser algo bueno —hay peores cosas que la violencia y la guerra—; en ocasiones las represalias motivadas por la empatía hacen del mundo un lugar mejor. Entonces, la preocupación acerca de la empatía no es que sus consecuencias siempre sean malas; es que su parte negativa pesa más que la positiva, y que hay mejores alternativas.

Además, hay más en la vida que la moralidad.

La empatía puede ser una fuente inmensa de placer. Es evidente que sentimos alegría por la

3G 4G LTE

felicidad de otros. He notado en todas partes que en esto radica la alegría de tener hijos: puedes tener las experiencias a las que estás acostumbrado desde hace mucho tiempo —comer helado, ver las películas de Hitchcock, ir a la montaña rusa—, pero parece como si se tratara de la primera vez. La empatía amplifica los placeres de la amistad y la comunidad, de los juegos y los deportes y del sexo y el romance. Y no sólo es la empatía por los sentimientos positivos que nos atraen; existe una fascinación por ver el mundo a través de los ojos de otro, aun cuando ese otro esté sufriendo. La mayoría de nosotros somos muy curiosos de la vida de otra gente y buscamos la forma de tratar de favorecer esas vidas para que sean maravillosas y transformadoras.

Hay mucho que decir acerca de nuestro apetito por el compromiso empático y sobre el encanto de las historias en términos generales, pero ése será el tema de otro libro.

¹ Parte de este capítulo es una versión modificada de Paul Bloom, "The War on Reason", *The Atlantic*,

marzo de 2014, disponible en <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/03/the-war-on-reason/357561/>>.

- ² La historia es contada por Elizabeth Green, "Why Do Americans Stink at Math", *The New York Times Magazine*, 23 de julio de 2014.
- ³ Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Macmillan, Nueva York, 2011. [*Pensar rápido, pensar despacio*, Debate, Barcelona, 2016.]
- ⁴ Paul Bloom, "Imagining the Lives of Others", *The New York Times*, 6 de junio de 2015.
- ⁵ Sam Harris, *Free Will*, Simon and Schuster, Nueva York, 2012, p. 47.
- ⁶ David Eagleman, *Incognito: The Secret Lives of the Brain*, Pantheon, Nueva York, 2011.
- ⁷ *Ibidem*, p. 46.
- ⁸ Citado en Paul Bloom, "My Brain Made Me Do It", *Journal of Cognition and Culture*, vol. 6, 2006, p. 212. Véase también Joshua Greene y Jonathan Cohen, "For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B*, vol. 359, 2004, pp. 1775-1785.

- ⁹ Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain: The Science of Our Moral Dilemmas*, Dana Press, Nueva York, 2005.
- ¹⁰ Para una buena revisión de estos experimentos y otros, véase Adam Alter, *Drunk Tank Pink: And Other Unexpected Forces That Shape How We Think, Feel, and Behave*, Penguin Books, Nueva York, 2013.
- ¹¹ Del inglés, *splat*: “salpicadura”, y *wee*, “orinar”. [N. del trad.]
- ¹² Palabra vulgar para referirse al pene. [N. del trad.]
- ¹³ Ejemplo de John M. Doris, *Talking to Our Selves: Reflection, Ignorance, and Agency*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- ¹⁴ Jonathan Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, vol. 108, 2001, pp. 814-834.
- ¹⁵ Para una reflexión al respecto, véase Paul Bloom, “Psychology’s Replication Crisis Has a Silver Lining”, *The Atlantic*, 19 de febrero de 2016, disponible en <<https://www.theatlantic.com/science/archive/2016/02/psychology-studies-replicate/468537/>>.

- ¹⁶ Brian D. Earp et al., "Out, Damned Spot: Can the 'Macbeth Effect' Be Replicated?", *Basic and Applied Social Psychology*, vol. 36, 2014, pp. 91-98.
- ¹⁷ Joshua M. Ackerman, Christopher C. Nocera y John A. Bargh, "Incidental Haptic Sensations Influence Social Judgments and Decisions", *Science*, vol. 328, 2010, pp. 1712-1715.
- ¹⁸ Yoel Inbar, David A. Pizarro y Paul Bloom, "Disgusting Smells Cause Decreased Liking of Gay Men", *Emotion*, vol. 12, 2012, pp. 23-27.
- ¹⁹ Brian Wansink, *Mindless Eating: Why We Eat More Than We Think*, Bantam Books, Nueva York, 2007.
- ²⁰ Ian Ayres, Mahzarin R. Banaji y Christine Jolls, "Race Effects on eBay", *Rand Journal of Economics*, vol. 46, 2015, pp. 891-917.
- ²¹ Mahzarin R. Banaji y Anthony G. Greenwald, *Blind Spot: Hidden Biases of Good People*, Delacorte Press, Nueva York, 2013.
- ²² John Theodore Macnamara, *A Border Dispute: The Place of Logic in Psychology*, MIT Press, Cambridge, 1986.
- ²³ Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, Nueva York/Londres, 2003, p. 149.

- ²⁴ David Brooks, *The Social Animal: The Hidden Sources of Love, Character, and Achievement*, Random House, Nueva York, 2012, p. xi.
- ²⁵ Malcolm Gladwell, *Outliers*, Little, Brown, Boston, 2008, p. 76. [*Fuera de serie (Outliers)*, Punto de Lectura, México, 2015.]
- ²⁶ Para una buena revisión, véase David Z. Hambrick y Christopher Chabris, "Yes, IQ Really Matters", *Slate*, 14 de abril de 2014, disponible en <http://www.slate.com/articles/health_and_science/science/2014/04/what_do_sat_and_iq_tests_measure_general_intelligence_predicts_school_and.html>.
- ²⁷ Eric Schwitzgebel y Joshua Rust, "The Moral Behavior of Ethics Professors: Relationships Among Self-Reported Behavior, Expressed Normative Attitude, and Directly Observed Behavior", *Philosophical Psychology*, vol. 27, 2014, pp. 293-327.
- ²⁸ Para una revisión, véase Walter Mischel, *The Marshmallow Test: Mastering Self-Control*, Little, Brown, Boston, 2014. [*El test de la golosina: Cómo entender y manejar el autocontrol*, Debate, Barcelona, 2015.]

- ²⁹ Abigail A. Marsh et al., "Neural and Cognitive Characteristics of Extraordinary Altruists", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 111, 2014, pp. 15036-15041.
- ³⁰ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin Books, Nueva York, 2011.
- ³¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Digireads.com, Lawrence, 2010, p. 130. [Hay varias traducciones al español, p. ej., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2009.]
- ³² Geoffrey L. Cohen, "Party Over Policy: The Dominating Impact of Group Influence on Political Beliefs", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 85, 2003, pp. 808-822.
- ³³ Philip M. Fernbach et al., "Political Extremism Is Supported by an Illusion of Understanding", *Psychological Science*, vol. 24, 2013, pp. 939-946.
- ³⁴ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, Yale University Press, New Haven, 2016, p. 87.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 88.
- ³⁶ Paul Bloom, *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Crown Publishers, Nueva York, 2013.

- ³⁷ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, op. cit.; Peter Singer, *The Expanding Circle*, Clarendon Press, Oxford, 1981, y Robert Wright, *Nonzero: The Logic of Human Destiny*, Vintage Books, Nueva York, 2001. [Nadie pierde: La teoría de juegos y la lógica del destino humano, Tusquets, Barcelona, 2011.]
- ³⁸ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, op. cit., p. 591.
- ³⁹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 95.

AGRADECIMIENTOS

He estado batallando con estos temas desde al menos el año 2001, cuando mi estudiante David Pizarro y yo escribimos un breve artículo que examinaba la relación entre razón y emoción en la toma de decisiones morales. Pero no pensé específicamente en la empatía hasta una década más tarde, en una conferencia en la Universidad de Nueva York. Cuando terminaron las pláticas, hubo una discusión pública, y el filósofo Jesse Prinz argumentó que la empatía es una pobre guía moral; que estamos mucho mejor sin ella. Pensé que eran locuras, y así se lo dije. Evidentemente, lo he reconsiderado.

En los últimos años he desarrollado mis opiniones sobre la empatía en una serie de artículos para el público en general. Mis primeros agrade-

cimientos van para un grupo de editores soberbios que me dieron estas oportunidades, incluyendo a Henry Finder (*The New Yorker*), Deborah Chasman (*Boston Review*), Scott Stossel y Ross Andersen (*The Atlantic*) y Peter Catapano (*The New York Times*). También me he beneficiado de las discusiones con audiencias de académicos, y estoy particularmente agradecido con Sarah-Jane Leslie por hacer una visita de toda una semana al departamento de Filosofía de Princeton, así como a Elaine Scarry por invitarme al Seminario de Humanidades de Harvard. También aprendí mucho al participar en una serie de agradables discusiones en línea con Sam Harris y de las visitas múltiples al *podcast* *Very Bad Wizards*, en el que hablé sobre la empatía con mis buenos amigos David Pizarro y Tamler Sommers.

Cuando llegó el momento de convertir mi crítica contra la empatía en un libro, mi extraordinaria agente, Katinka Matson, lo hizo posible. Mi primera editora, Hilary Redmon, creyó en este proyecto y me sentí muy triste cuando dejó HarperCollins por otra casa editorial. Denise Oswald

tomó entonces el proyecto, y ha sido muy entusiasta y un gran apoyo, además de una sabia editora, la mejor que uno podría desear.

Asimismo, revisé una copia del libro con mis pasantes, estudiantes de posgrado e investigadores de posdoctorado de mi laboratorio, y me beneficié de sus sugerencias constructivas y comentarios incisivos. (Agregaré que cuando escribes un libro que está contra la empatía, te expones a una gran cantidad de bromas y burlas; mis estudiantes no pudieron resistirse a la tentación.) Le agradezco a Adam Bear, Joanna Demaree-Cotton, Ashley Jordan, Jillian Jordan, Matthew Jordan (todos estos Jordan no están relacionados entre sí, qué raro, ¿verdad?), Kelsey Kelly, Gordon Kraft-Todd, Julia Marshall, Nick Stagnaro y Nina Strohminger. Estoy especialmente agradecido —*un fuerte aplauso*, como dirían los niños— a Mark Sheskin y Christina Starmans, quienes revisaron todo el libro y me dieron comentarios detallados.

Luego están todos los demás. Es asombroso lo mucho que no sé, y qué dispuesta está la

gente a darme una mano. Me he acercado a amigos, colegas y con frecuencia a extraños con preguntas sobre la psicopatía, neurociencia afectiva, filosofía feminista, budismo, escuela de medicina, psicología política y mucho más. Me disculpo si he olvidado a alguien, estoy agradecido con Dorsa Amir, Arielle Baskin-Sommers, Daniel Batson, Daryl Cameron, Mary Daly, José Duarte, Brian Earp, Owen Flanagan, Michael Frazier, Deborah Fried, Andrew Gelman, Tamar Gendler, Adam Glick, Jonathan Haidt, Paul Harris, Sam Harris, Gregory Hickok, Leslie Jamison, John Jost, Frank Keil, Rachel Klayman, Sara Konrath, Marianne LaFrance, Joshua Landy, Scott Lilienfeld, Larissa MacFarquhar, Megan Mangum, Kate Manne, Abigail Marsh, William Meadow, Gregory Murphy, Laurie Paul, Steven Pinker, David Pizarro, Jesse Prinz, Matthieu Ricard, Elaine Scarry, Peter Singer, Paul Slovic, David Livingstone Smith, Elliot Sober, Tamler Sommers, Jason Stanley, Jason Wright, Robert Wright y Jamil Zaki.

Cuando estábamos terminando, pude contar con la excelente redacción de Brenda Woodward.

Terminaré refiriéndome a mi familia. Soy muy afortunado de tener una larga red de familiares, sanguíneos y de otro tipo, quienes me apoyan infinitamente y que no dejaron que me tomara muy en serio. Y estoy en particular agradecido con una de las personas más inteligentes y amables que conozco: mi suegra, Lucy Wynn.

Tres de mis últimos libros fueron acerca del desarrollo del niño, en los que incluí historias sobre mis hijos, Max y Zachary, cuando eran bebés y niños pequeños —sus primeras palabras, lo que les disgustaba, sus obras de arte, sus juicios y acciones morales—. Conforme fueron creciendo, se convirtieron en otra clase de influencia en mi trabajo, dándome ideas para estudios, proponiéndome teorías inteligentes y siendo unos perfectos compañeros intelectuales de lucha. Mientras escribía este libro, ellos ingresaron en el escenario del discurso intelectual, del whisky y puro. Dado su inmenso interés en la moralidad y en la política, tuvimos mucho de que hablar, y nuestras conversaciones han influido profundamente en mis opiniones.

Mi esposa, Karen Wynn, *no realizó* correcciones en múltiples copias del libro. Ella no pidió a las personas del servicio que estuvieran en silencio mientras yo tecleaba en mi estudio; ella no calmó mi frente enfebrecida mientras trabajaba en mis pies de nota. No es lo que hacemos. Lo que ella hizo en lugar de esto fue completar mi vida, llenar los años en los que he escrito este libro con aventura, compañía y amor. Karen es inquieta, vivaz y brillante, y soy muy afortunado de tenerla como mi pareja en la vida. Le dedicaría este libro a ella, pero ya se lo había prometido a mi hermana.

En un mundo dividido, la empatía no es la solución, es el problema.



Es habitual que pensemos que nuestra capacidad de experimentar el sufrimiento de los otros es una especie de fuente de nuestra bondad; sin embargo, no hay nada más equivocado. Paul Bloom, maestro de la universidad de Yale, revela que la empatía es uno de los principales motores de la inequidad y la inmoralidad en la sociedad. Lejos de ayudarnos a mejorar nuestras relaciones, la empatía es una emoción caprichosa e irracional que apela a nuestros propios prejuicios e, irónicamente, nos lleva con frecuencia a la crueldad.

Bloom, basando sus argumentos en investigaciones científicas, ejemplifica que algunas de las peores decisiones tomadas por individuos y naciones —a quién dar dinero, cómo responder al cambio climático, a quién meter en prisión— son

impulsadas normalmente por honestas, aunque desviadas, emociones. Con precisión y sabiduría, *Contra la empatía* evidencia cómo ésta distorsiona todos los aspectos de nuestra vida, desde la filantropía y la caridad, hasta el sistema de justicia; desde la sanidad y la educación, hasta la paternidad y el matrimonio. Sin empatía, insiste Bloom, nuestras decisiones serían más claras, más justas y, sí, más morales.



Paul Bloom es profesor de psicología en la Universidad de Yale. Autor y editor de numerosos libros, entre ellos el aclamado *How Pleasure Works*. Ha sido ganador de distintos premios por sus investigaciones, la docencia y sus populares artículos científicos que han sido publicados en el *New York Times Magazine*, *Nature*, *The New Yorker*, *The Atlantic*, *Science*, *Slate* y muchos más. Vive en New Haven con su pareja y sus dos hijos.

paul.bloom@yale.edu

Contra la empatía

Argumentos para una compasión racional

Primera edición: junio, 2018

Título original: *Against Empathy*

D. R. © 2018, Paul Bloom

Todos los derechos reservados

D. R. © 2018, derechos de edición mundiales en lengua castellana:

Penguin Random House Grupo Editorial, S.A. de C.V.
Blvd. Miguel de Cervantes Saavedra núm. 301, 1er
piso,
colonia Granada, delegación Miguel Hidalgo, C.P.
11520,
Ciudad de México

www.megustaleer.mx

D. R. © 2018, Eduardo Latapí, por la traducción
Adaptación de portada original de Harper Collins Publishers.

Fotografía de portada: © Istock by Getty Images

Fotografía del autor: © Greg Martin

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*.

El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del Derecho de Autor y *copyright*. Al hacerlo está respaldando a los autores

y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores.

Queda prohibido bajo las sanciones establecidas por las leyes escanear, reproducir total o parcialmente esta

obra por cualquier medio procedimiento así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público sin previa autorización.

Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase a CemPro

(Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor, <https://cempro.com.mx>).

ISBN: 978-607-316-977-6

Penguin
Random House
Grupo Editorial



[/megustaleermexico](#)
[@megustaleermex](#)



Conversión eBook:

Mutãre, Procesos Editoriales y de Comunicación



ÍNDICE

Contra la empatía

PRÓLOGO

1. EN LOS ZAPATOS DEL OTRO

2. LA ANATOMÍA DE LA EMPATÍA

3. HACER EL BIEN

INTERMEDIO. LA POLÍTICA DE LA EMPATÍA

4. INTIMIDAD

INTERMEDIO. LA EMPATÍA COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL

5. VIOLENCIA Y CRUELDAD

6. LA ERA DE LA RAZÓN

AGRADECIMIENTOS



Sobre este libro

Sobre el autor

Créditos