

# ¿Cómo sortear el conflicto moral en una ética empirista basada en emociones?\*

How to navigate moral conflict in an empiricist ethics based on emotions

Rosemary Bruna Ramírez\*\*

## RESUMEN

El artículo comienza explicando la teoría sentimentalista de Prinz, que se inspira en la filosofía de Hume, y argumenta que los conceptos morales son formados por experiencias emocionales. Prinz sostiene que estos conceptos, llamados *proxitypos*, son maleables y se adaptan según el contexto cultural y social. Luego, se analiza cómo la teoría de la “realidad social” de Searle complementa la propuesta de Prinz. Searle argumenta que las realidades sociales son productos de la intencionalidad colectiva y que poseen poderes deontológicos que regulan la conducta. También se incorpora la perspectiva de Mar Cabezas sobre el criterio de la segunda persona, que enfatiza el reconocimiento mutuo y el respeto en las relaciones morales. El artículo demuestra cómo la moral puede ser subjetiva y relativa al contexto, pero, a la vez, formar parte de un código ético compartido que permite la organización social. Se destaca que el relativismo no implica la aceptación indiscriminada de todos los juicios morales, ya que existen criterios universales para evaluar acciones moralmente relevantes, como el daño causado a víctimas no dispuestas.

Palabras clave:  
Ética empirista,  
sentimentalismo  
moral, realidad  
social, ética de la  
segunda persona.

## ABSTRACT

This article begins by explaining Prinz's theory of emotion, inspired by Hume's philosophy, arguing that emotional experiences form moral concepts. Prinz maintains that these concepts,

Keywords:  
Empiricist  
ethics, moral

\* Este artículo es resultado de la Tesis de Magíster “Metaética de la experiencia: de la percepción empírica subjetiva a la construcción social pragmática de la moral”, dirigida por Íñigo Álvarez, como parte del Magíster de Filosofía de la Universidad de Chile, 2015.

\*\* Chilena. Doctora en Filosofía, Universidad de Chile. Investigadora de postdoctorado en el Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. [rosemary.bruna@usach.cl](mailto:rosemary.bruna@usach.cl). ORCID: 0000-0002-7659-2837

called *proxy types*, are malleable and adapt to cultural and social contexts. It then analyzes how Searle's "social reality" theory complements Prinz's proposal. Searle argues that social realities are the product of collective intentionality and possess deontological powers that regulate behavior. The article also incorporates Mar Cabezas' perspective on the second-person criterion, emphasizing mutual recognition and respect in moral relationships. It demonstrates how morality can be subjective and relative to context while also forming part of a shared ethical code that enables social organization. It must be noted that relativism does not imply indiscriminate acceptance of all moral judgments, as there are universal criteria for evaluating morally relevant actions, such as harm caused to unwilling victims.

sentimentalism,  
social reality,  
second-person  
ethics.

## Introducción

El problema del conflicto de valores y juicios morales en la convivencia humana ha sido fuente de arduos debates filosóficos. En este artículo se busca plantear la posibilidad de una propuesta ética empirista, con su consecuente carácter relativista, que permita avistar algún criterio compartido frente al conflicto moral. Para ello, se revisará la teoría del filósofo norteamericano Jesse Prinz, quien plantea una versión actualizada de la ética de David Hume, reuniendo su teoría de las ideas con una ética basada en la experiencia emocional. El planteamiento del estadounidense propone una versión del relativismo inherente a la ética empirista que enarbola puntos de convergencia mínimos para la convivencia en las sociedades contemporáneas como la tolerancia y el respeto.

Se explorará, a propósito de ello, la noción de realidad social planteada por John Searle, buscando un desplazamiento del foco individual de la reflexión ética hacia una comprensión más bien social de los valores morales. Finalmente, frente a las dificultades que persisten en relación con la resolución del conflicto moral en una ética empirista, se revisará la propuesta del daño como criterio moral, planteado por la filósofa española Mar Cabezas, quien se empeña en sostener una visión empirista-relativista basada en las emociones, postulando un criterio que considera inapelable para la resolución del conflicto: el daño al otro.

Con ello, la autora propone trasladar el criterio del juicio moral desde el agente a la segunda persona, es decir, hacia quien sufre el daño moral y su respuesta emocional. La visión de la autora no involucra un desarrollo conceptual complejo para la legitimación del criterio, abarcando así el juicio moral implicado en la respuesta emocional de la segunda persona, independiente de las características de su desarrollo cognitivo. La integración de estas teorías permite analizar si es posible establecer valores socialmente compartidos dentro de una ética relativista y cómo estos valores pueden influir en la convivencia social.

### 1. Por qué una ética empirista

El clásico problema de la fundamentación de la moral se ha intentado resolver planteando múltiples criterios que servirían para distinguir el bien del mal, lo moral de lo inmoral. Sin embargo, hay, al menos, dos grandes corrientes que podemos identificar a la base de las alternativas que se han propuesto: o bien los fundamentos de la moral son objetivos, o bien

son subjetivos. Si son objetivos, generalmente esto implica cierta clase de trascendencia de aquello que sea el fundamento; si son subjetivos, por otro lado, necesariamente se vuelven relativos. El criterio objetivo y trascendental exige una universalidad que se contradice con la experiencia, pues es fácil observar que en distinto tiempo y en distinto lugar existen diversos valores morales. Esto significa que el criterio falla, o que la gran mayoría de las alternativas que han sido tomadas por distintos individuos y grupos sociales son erróneas, y solo ha de haber una correcta. La historia de la filosofía nos ha enseñado que en búsqueda de este criterio único ha habido muchos ensayos y, como fuente de valor universal, prácticamente todos han fallado, puesto que, aunque de vez en cuando alguno funciona, luego otra de las opciones toma el lugar de directriz del juicio moral. Es decir, el criterio adoptado varía dependiendo de las circunstancias. En este contexto es que la segunda vertiente teórica sobre la fundamentación de la moral se vuelve una postura ganadora, por cuanto no intenta elaborar una única respuesta para normar el desarrollo de la moral, sino que se limita a describir detalladamente cómo es que esta se conforma a partir de la experiencia. Se trata, por tanto, de una opción que no evade el relativismo, sino que lo acepta y se erige sobre este mismo.

Plantear una ética de base empirista conlleva el beneficio de una flexibilidad que es positiva para una sociedad global como la nuestra, ya que estamos expuestos a una cantidad de influencias e información que moldean constantemente nuestra experiencia, nuestras opiniones e, incluso, nuestras emociones. Si nos aferráramos a un criterio moral estático, nos enfrentaríamos a un conflicto interno permanente, o tendríamos que rechazar el inmenso e inevitable influjo de información e intercambio cultural que nos rodea. El enfoque descriptivo, en cambio, acepta la variabilidad de acuerdo con el contexto, que no cambia ya solo respecto de una determinada época, un lugar o un grupo social, sino respecto incluso de un mismo individuo viviendo diferentes circunstancias. En un momento dado, lo que nos parecía mal, nos puede llegar a parecer bien, o viceversa.

De lo anterior podría seguirse que, así comprendida la moral, habría un debilitamiento de los valores que podría desembocar en una interacción desregulada entre los participantes de una misma comunidad, al punto de llegar al caos, si es que, como escribe Burroughs, “Nada es verdad. Todo está permitido” (14). Pero ¿es necesaria esta supuesta conse-

cuencia del empirismo? Según Prinz –defensor contemporáneo del relativismo empirista–, uno de los roles más valiosos que juega la moral es su contribución al equilibrio y orden social (*The Emotional Construction of Morals*). A primera vista, la relativización de los valores podría resultar amenazante para esos fines, sin embargo, una moral estática no beneficia más el equilibrio social que una relativista, ya que la sociedad misma necesariamente cambia, con el movimiento de la historia, el progreso de la ciencia, la ampliación de las relaciones interculturales, entre muchos otros factores que renuevan el contexto en que nos desenvolvemos, con lo cual necesariamente se crean nuevas reglas morales y otras se van quedando atrás. Antes de la masificación del uso de internet no había necesidad de preocuparse por elaborar normas acerca de la privacidad de datos personales en línea (*online*), sobre el acceso infantil a la red o sobre qué es censurable compartir en una red social, por ejemplo. Para Prinz, el valor que posee la moral en la conservación del equilibrio social radica no en aferrarse a sólidos valores invariables, sino en el sentido de pertenencia que generan los sujetos al apearse a valores compartidos por la comunidad y en el componente emocional que estos comportan.

Aunque el esquema de la moral que Prinz defiende tiene un enfoque empirista, por lo tanto, subjetivo y relativista, este no abandona por completo la posibilidad –y, a fin de cuentas, la *necesidad*– de que exista una suerte de normatividad a la que podamos responder dentro de un grupo social. Si bien no sería posible plantear una normatividad universal al estilo kantiano, se reconoce el hecho innegable de que el individuo no se encuentra aislado –si fuera así, ni siquiera necesitaríamos la moral, cuya razón de ser son las relaciones intersubjetivas–, por tanto, existe una influencia de los valores compartidos por los demás en el desarrollo moral individual, y viceversa. El desafío de esta teoría consiste, entonces, en conciliar estas dos esferas: por un lado, lo que sucede en el sujeto, cuyos valores perfectamente pueden diferir de los de los demás y, por otro, la función práctica social, que exige cierto grado de convergencia de los valores (de tal manera que podamos sentirnos parte de la comunidad y poseamos un código común de conducta). La conciliación de estos dos elementos va a depender, en Prinz, de lo que podríamos llamar un *doble movimiento creativo*, desde el sujeto hacia el ambiente y desde el ambiente hacia el sujeto: se nace inserto en una cultura que moldeará la disposición emocional individual hacia ciertos actos, configurando con ello un *background* moral; y, a su vez, el sujeto forma parte de los

creadores de la cultura, que son los miembros que pertenecen a ella<sup>1</sup>. De este modo, existe una convergencia de valores que permite convivir en comunidad, pero no debido a un catálogo de valores inalterables, sino a la natural conformación de valores a nivel social, de acuerdo con los elementos contextuales relevantes.

John Searle ha elaborado una propuesta para comprender la creación social de realidades que, si bien nacen de la subjetividad, superan a la pura subjetividad del individuo, al conformarse sobre una *intencionalidad colectiva*. Este planteamiento es coherente con el esquema empirista de Jesse Prinz, con lo cual es posible instalar la moral, tal como él la concibe, dentro de la realidad social searleana. Esto aporta un elemento normativo objetivo en un sentido epistemológico (se conciben las normas morales como independientes de mi pura voluntad), lo que favorece la regulación de la conducta en pos del equilibrio social y, a la vez, se conserva el carácter ontológicamente subjetivo, puesto que no hablamos de cuestiones trascendentales, en un sentido metafísico. Se lograría, con la integración de ambas teorías, comprender cómo es que, aunque la moral sea subjetiva y relativa al contexto, aun así, somos capaces de vivir en sociedades organizadas, funcionando sobre un código ético común.

No obstante, el relativismo no puede ser eliminado de raíz, ya que es un componente constitutivo de la teoría empirista, y siempre existe la posibilidad del desacuerdo y del conflicto irresoluble. Para Prinz, el relativismo no representa un problema, sino más bien un beneficio que nos aporta el empirismo: no es que todos estén equivocados, es que todos tienen razón. Es decir, todo juicio moral tiene sentido si se comprende la cadena de sucesos que generan la disposición emocional correspondiente. Pero, entonces, ¿cómo comportarnos frente al conflicto de valores? Ya que el ámbito de aplicación de la moral es el de la acción intersubjetiva, necesariamente las acciones emprendidas de acuerdo con determinados juicios morales afectan a otros, entonces, el asunto no es tan simple como aceptar indiscriminadamente el juicio ajeno. El mismo hecho de juzgar implica ya una acción sobre otro, ¿qué sigue a mi juicio, si pienso que lo que el otro hace está mal? ¿Tengo derecho a intervenir? ¿Hasta dónde alcanza a tocar mi juicio y mi capacidad de acción?

---

1 Similar a la idea arendtiana de la aparición del individuo en la trama de las relaciones humanas (Arendt).

Según Prinz, el relativismo no implica un deshacimiento de la toma de acción ni una aceptación indiscriminada de lo que sea que otro juzgue. Existen al menos dos valores que parecen tornarse condiciones de posibilidad para sostener un paradigma ético tan inclusivo como el de Prinz, sin que se desvirtúe hacia un “todo está permitido”:

Relativism does not require that we tolerate everything. In cases where harms are brought against unwilling victims, we can protest. We can reason as follows: since there is not a single true morality, I will refrain from imposing my morality on others, because it has no claim over them; and likewise, I would hope that they don't impose their morality on people who do not share it; but if the victims of their actions do not share their morality, then my initial reason for not intervening doesn't apply. The factors that make it problematic to impose our values on those who do not embrace those values do not apply in the case of unwilling victims. Unwilling victims of practices that we condemn also condemn those practices. When we intervene in such cases, we are imposing our values on the perpetrators of the harms, but we are not imposing anything on the victims. A committed relativist can choose to assist people with similar values (*The Emotional Construction of Morals* 210).

La tolerancia y el respeto parecen ser necesarios para poner en práctica la ética empirista y disfrutar de los beneficios del relativismo. Sin estos, la imposición de los valores personales podría ser una de las consecuencias posibles del relativismo moral, pero esto lo volvería inmediatamente una especie de absolutismo, anulando la inclusividad obtenida del empirismo: todos los valores son aceptables, pero en cuanto impongo los míos invalido los demás, los aplasto por el peso de un privilegio que teóricamente no tengo, pero que ejerzo.

Entonces, el valor del respeto y la tolerancia ¿necesariamente *deberían ser* aceptados *por todos/as* para compartir esta ética relativista, flexible e inclusiva? Esto último revela un posible problema, puesto que introduciría en la moral empirista un elemento categórico que no se condice con su carácter descriptivo: el *deber*.

En lo que sigue, explicaremos la teoría moral sentimentalista de Jesse Prinz y cómo es posible evadir un posible relativismo individualista a través del papel de la cultura en la formación moral y la interre-

lación entre el sujeto y el ambiente: cómo es posible dar un paso a algo así como una experiencia común. En virtud de esto, revisaremos también la noción de “realidad social” de John Searle, con el fin de agregar el elemento normativo compatible con el relativismo prinziano. Para, finalmente, analizar si es posible y/o necesario, y en qué sentido, plantear valores que *debieran ser* universalmente aceptados para que la misma ética relativista funcione.

## 2. De la moral subjetiva a la moral social

La teoría de Prinz se inspira inicialmente en la filosofía de David Hume, cuya ética se fundamenta en el papel de las emociones como constitutivas de las ideas morales: lo que me hace *sentir* bien, lo que es placentero, es catalogado en la memoria como bueno, y lo que no, como malo<sup>2</sup>. Jesse Prinz da algunos pasos más allá al modernizar la teoría, sumándole datos de las ciencias empíricas (psicología cognitiva, neurología, etc.), que apoyan la tesis de que el fundamento de los conceptos morales se encuentra en la emoción<sup>3</sup>.

Ya que hablamos de conceptos morales, es necesario revisar brevemente la teoría de conceptos que defiende Prinz y encontramos a la base de su propuesta ética.

Los conceptos prinzianos corresponden a los llamados *proxitypos*. Estos funcionan como un registro que archiva experiencias en la “carpetita mental” que es determinado concepto, y que luego reconocen en la experiencia los fenómenos que caen bajo ese mismo concepto; es decir, funcionan en una dinámica de indicadores y detectores. Para ilustrarlo con un ejemplo, pensemos en el concepto “perro”. Alguna vez en mi historia conocí lo que un perro es y lo registré en mi memoria, además, alguien me enseñó la palabra “perro”, que también fue archivada dentro del concepto y que ocupó como etiqueta para referirme a él. Cada vez

---

2 Por supuesto, esto no se limita a placeres inmediatos y/o solamente físicos. Una persona de moral basada en creencias religiosas restrictivas acerca de la sexualidad, por ejemplo, puede considerar malos comportamientos que podrían ser placenteros, pero buena la restricción: la sensación positiva y placentera que determina lo bueno, para esta persona, sería dada por el respeto a las leyes religiosas en las que cree, y no por el placer o displacer meramente corporal. Así mismo, hay quienes podrían aceptar un perjuicio, dolor o mal inmediato, en función de conseguir un bien considerado mayor. Todo depende del condicionamiento emocional y sus objetos.

3 Ver Prinz (The Emotional Construction of Morals).



que me encuentro con nuevos ejemplares de “perro”, la experiencia se guarda en mi memoria de largo plazo, asociada al mismo concepto, y cada vez que encuentro un nuevo objeto que pueda ser subsumido bajo este concepto, mi archivo conceptual se activa en la memoria de trabajo para que yo reconozca dicho perro. Es importante recalcar la maleabilidad de los *proxytipos*, pues son sumamente sensibles al contexto: en mi registro del concepto “perro” no solo archivo las experiencias con animales perros, sino que pueden agregarse otros tipos de perros, dibujos, animales de peluche, etc. En relación con el contexto es que ocuparé una u otra memoria asociada al concepto y, así mismo, es que puedo ir aprendiendo de la experiencia nuevas instancias de dicho concepto. Esto es especialmente beneficioso para el caso de los conceptos morales, debido a que, como hemos dicho, es la flexibilidad de los mismos lo que representa un beneficio del empirismo moral.

En el caso de los conceptos de bien y mal, las experiencias que los originan son escenarios que suscitan emociones *moralmente relevantes*, es decir, aquellas que se relacionan con lo que creemos correcto o no hacer<sup>4</sup>. Entonces, cuando nos vemos enfrentados a situaciones que pueden ser categorizadas bajo el concepto de “bien” o “mal” moral, generamos los juicios “esto es bueno” o “esto está mal”. Gracias a la flexibilidad de los *proxytipos*, estos conceptos, así concebidos, abarcan gran cantidad de experiencias registradas que se activan en relación con el contexto, con lo cual las variables que influyen en la formulación del juicio son múltiples, y al juzgar determinada situación no operará un único criterio. En relación con la información nueva que pueda ir sumando al concepto, los desencadenantes de la activación del mismo pueden ir variando, agregándose nuevos y restándose otros. Lo que mantiene, sin embargo, el archivo de criterios más o menos estable, es que los escenarios registrados en cada concepto contienen emociones, cuya influencia sobre nuestros juicios no varía simplemente por algún razonamiento o experiencia “débil” en cuanto a su huella emocional.

---

4 Algunos autores distinguen específicamente las emociones relacionadas con valores morales específicos. Por ejemplo, Rozin, P., Lowery, L., Imada, S. y Haidt, J. (1999) relacionan la indignación, el enojo y el asco, con los escenarios morales de violación a las leyes que protegen el orden social, la justicia personal y el orden natural, respectivamente. Pero nuestro foco es más bien comprende la estructura general de la generación de conceptos, juicios y normas morales, más que hacer un listado de ellas.

Las emociones como constituyentes de la moral se condicen con el papel de directriz de la conducta que esta última posee, pues las emociones mismas comportan, en palabras de Hume, cierta “fuerza motivacional” (2005). La teoría de las emociones de James-Lange<sup>5</sup>, en la que se basa Prinz, supone que estas últimas corresponden a estados corporales; se trata de una visión no cognitivista de las emociones<sup>6</sup>. Según algunos estudios<sup>7</sup>, dichos estados corporales que constituyen las emociones serían respuestas evolutivas a determinados contextos que son evaluados de manera no racional por el sujeto. Entonces, en situación de amenaza, el cuerpo responde de tal manera que siento miedo (latidos acelerados, la sangre se va a las piernas por si hay que correr, hay sudor, etc.), y esto deriva en una conducta específica. Todo esto se aplica al escenario moral: registro cierta experiencia en el concepto de “bueno” o “malo” a partir de mi respuesta emocional, y esto genera una respuesta conductual al respecto que se genera cada vez que se instancia el concepto.

La propuesta prinziana sentimentalista, ya que nuestros valores morales corresponden a disposiciones emocionales, es decir, sentimientos, no a las emociones mismas que son instantáneas. El registro conceptual y el sentimiento que se constituye, entonces, permite tanto que el valor moral cambie como que haya cierta permanencia, debido a la disposición almacenada en la memoria de largo plazo. Esta disposición es lo que engendra las normas morales: si bien no podemos hablar de una normatividad trascendental, se comprende que por un condicionamiento emocional el sujeto espera sentir dolor o placer generado por ciertas situaciones, entonces las juzga como buenas o malas, y genera la norma “se debe/no se debe hacer X”, y esto va a regular su acción. Para Prinz, entonces, las normas que operan en la moral son metafísicamente hipotéticas, ya que no existen sino en el sujeto, pero, psicológicamente, adquieren un carácter categórico.

Ya mencionamos que Prinz no desvincula al sujeto de su entorno y comprende que el condicionamiento emocional que representa la moralidad de un individuo está dado sustancialmente por su medio socio-cultural (especial influencia tendría el círculo afectivo, como bien se

---

5 Ver James; Lange (en Referencias).

6 Que, dicho sea de paso, se condice con la propuesta no cognitivista de los conceptos prinziana.

7 Scherer (en Referencias).

comprende desde la psicología del desarrollo). A su vez, el sujeto influye en el ambiente, aportando sus propios conceptos y juicios al entramado moral compartido por los miembros de una misma comunidad. De este modo, se genera el doble movimiento creativo entre el sujeto y la cultura y, así mismo, sucede que la moral no solo es creada, sino también percibida. El concepto de realidad social de John Searle encaja adecuadamente con este planteamiento: las realidades sociales son aquellas que son conformadas subjetivamente, pero a nivel colectivo, de tal manera que solo existen gracias a acciones subjetivas que las crean, pero no dependen de un solo sujeto, con lo cual su existencia cobra un tipo particular de objetividad y, además, estas comportan en sí lo que Searle llama poderes deónticos, es decir, poseen normatividad.

La creación de la realidad social depende de al menos tres factores. Primero, la asignación de función: a todos los objetos físicos les otorgamos funciones que no tienen en sí mismos y que suponen un fin predeterminado para su existencia. Por ejemplo, cuando decimos que la función del corazón es bombear sangre, estamos asignándosela, ya que –dentro de un paradigma naturalista no teleológico– el corazón es simplemente un conjunto de células que obedecen a ciertas leyes físicas y químicas, de lo cual resulta que bombea sangre al organismo, lo que le permite vivir. Lo mismo hacemos con un cuchillo o un reloj. En el caso de la realidad social la asignación de función es fundamental porque ni siquiera estamos hablando solamente de objetos físicos, sino que de realidades creadas subjetivamente que tienen incidencia real en la práctica, por ejemplo, el valor del dinero, que no tendría ninguna validez si consideráramos los trozos de metal, papel y plástico que usamos para intercambiar bienes sin asignarles la función de tener determinado valor de intercambio.

Otro rasgo fundamental de la realidad social es que esta existe debido a reglas constitutivas, es decir, normas cuya definición constituye la existencia de dicha realidad. Por ejemplo, en el caso del dinero, las normas del valor de intercambio y de su uso permiten que exista, de hecho, el dinero. Lo mismo respecto a las normas de los deportes, las leyes jurídicas, etc. No se trata de leyes meramente regulativas, sino que constituyen esta realidad subjetivamente engendrada.

Finalmente, es necesario, para que haya realidad social, que esta sea un producto de la intencionalidad colectiva. La intencionalidad

corresponde a ciertos estados mentales dirigidos hacia algún objeto; por ejemplo, “me gusta el helado” es un estado intencional hacia el helado, “creo que este trozo de papel tiene un valor determinado de intercambio económico” es un estado intencional hacia el dinero. Para Searle, la intencionalidad colectiva es aquella que, si bien sucede en la mente individual –pues no podríamos plantear, desde el paradigma naturalista en que se sitúan autores como Searle o Prinz, algo así como una mente colectiva de tipo hegeliano–, la actitud intencional tiene una *forma* colectiva: “creemos que estos trozos de papel poseen determinado valor de intercambio”, esto, junto a otras proposiciones similares, va a originar un sistema de intercambio económico monetario que existe solo porque un grupo de personas lo cree y que, finalmente, puede tomar la forma de una proposición descriptiva del tipo “existe un sistema de intercambio económico con tales y tales características”. Esto da cuenta de cómo el carácter subjetivo en un sentido ontológico se torna objetivo en un sentido epistemológico, pues aquello que es creado a partir de creencias y que no tiene existencia independiente de las mismas, *se percibe* como existiendo objetivamente. Ahora bien, si alguno de los miembros deja de creer en esto, el valor del dinero no va a desaparecer, aunque esté convencido de que no existe, mientras la comunidad lo siga creyendo y *ocupando en la práctica*; aunque me convenza, por ejemplo, de que el billete de mil pesos vale cien millo- nes, no podré comprar una casa con él.

La incidencia práctica de la realidad social radica, precisamente, en el uso, y también en lo que Searle llama poderes deontológicos o, en otras palabras, en su capacidad normativa a través de la cual la existencia de la realidad social influye nuestras prácticas y moldea nuestra conducta.

Todo lo anterior es aplicable a la concepción de la moral prinziiana y permite comprender de manera acabada cómo es que la generación de valores subjetivos y relativos al contexto es conciliable con la existencia de valores morales compartidos entre miembros de los mismos grupos socioculturales, permitiéndoles poseer un código común que regule la interacción entre ellos, gracias a la normatividad que se genera como producto sus creencias compartidas. La moral, según la hemos comprendido, corresponde a conceptos basados en la experiencia emocional, que es influida sustancialmente por el contexto sociocultural, lo que se expresará, por predisposición emocional, en juicios y

normas que se sumarán a la red de normas preexistentes, provenientes de la experiencia de los otros individuos.

Estas normas pueden coincidir o no con las del resto del grupo; si lo hacen, la norma se mantiene, tanto para el individuo como para el grupo; si no, puede que el individuo, en conjunto con otros, deseche estas normas anteriores y generen otras nuevas, pero si el rechazo es meramente individual, el sujeto se enfrentará a que la norma preexistente no dejará de existir, a pesar de su propio sentir al respecto. Es por este carácter dinámico de la moral que existe el debate moral, y debido a su influencia en la práctica y su poder deontológico es que posee importancia. Un ejemplo contingente actual es el de la discusión acerca del aborto en la sociedad chilena. Muchos tienen una valoración positiva o negativa de esta práctica, que se intentan justificar sobre la base de distintos argumentos que, según la visión prinziana, no constituyen el real fundamento de estas tomas de postura. Si se considera que el estar a favor o en contra del aborto tiene que ver más con una cuestión emocional que racional, parece ser más comprensible por qué el debate no llega a término, puesto que el apego emocional es más difícil de desechar que un argumento racional.

Esta discusión tiene una influencia tan importante en la práctica que puede costar la vida de personas e, incluso, la penalización del aborto se ha considerado una violación a los derechos humanos de las mujeres<sup>8</sup>. No se trata de una discusión personal acerca del estatus moral del aborto, sino de un conflicto moral que se está dando a nivel político y del cual depende una legislación que afecta a todos los integrantes de la comunidad nacional. En este tipo de escenarios se abre la posibilidad de considerar el relativismo moral como un problema o un beneficio, con relación a cómo se enfrente el conflicto.

### 3. ¿Qué hacer ante el conflicto moral?

Como ya había sido mencionado, el relativismo moral, para Prinz, no representa tanto un problema como un beneficio, por cuanto permite aceptar como válidas muchas posturas morales, aun cuando esto genere distintos juicios para distintas personas. Sin embargo, cuando los paradigmas morales de unos afectan directamente a otros –cuestión que pasa recurrentemente, debido a la naturaleza intersubjetiva del campo de apli-

---

8 Ver Casas y Vivaldi.

cación de la moral- no es sencillo de resolver qué hacer ante el conflicto. Prinz sugiere que, por un lado, la tolerancia es fundamental para sobrellevar el relativismo moral de manera positiva, sin embargo, esto no implica que todo sea tolerable. Específicamente, Prinz se refiere a los casos en que los valores de algunos pasan a llevar a otros que no poseen los mismos parámetros morales. Aquí ocurre una imposición de la moral específica de un sector sobre otro, lo cual elimina inmediatamente el relativismo mismo, puesto que la imposición implica la superioridad de una gama de valores sobre otra. La tolerancia, entonces, aparece como una dimensión necesaria para el relativismo moral, ya que es necesario aceptar que existen múltiples posturas morales, todas igualmente válidas, para mantenerse alejados de cualquier totalitarismo moral. Pero, por otro lado, la tolerancia misma debe ser limitada, en orden a que no se autodestruya, al tolerar lo intolerable: la imposición de una única postura sobre otra. Si se piensa en términos prácticos reales, el caso del aborto anteriormente expuesto resulta ilustrativo dado que, efectivamente, y teniendo en cuenta que el condicionamiento emocional de cada persona es distinto por sus diversos contextos, al tener que tomar una decisión política, el restringir la posibilidad de abortar a las mujeres, basándose en la creencia de un sector de que el aborto es inmoral, implica una imposición moral totalizante. Si se aceptara, por el contrario, la despenalización del aborto, esto no obligaría a quienes lo consideran inmoral a participar de esa práctica, sino solo a tolerar la postura contraria. En este caso específico, la creencia acerca de si el embrión o feto es o no una persona, determina si existe, al realizar un aborto, daño a un tercero; si fuera así, esto caería dentro del grupo de cuestiones intolerables que señala Prinz. Desde el punto de vista naturalista que hemos asumido, a fin de evitar creencias trascendentalistas que nos lleven a discusiones espurias, asumir que el embrión posee un alma sería contradictorio; sin embargo, no entraremos más profundamente en esta discusión. En otros casos donde es más claro que no existen víctimas, la discusión moral en relación con las decisiones políticas resulta muy adecuada para la propuesta tolerante de Prinz. Por ejemplo, el matrimonio homosexual, cuya aceptación no afecta a nadie más que a las personas involucradas en un matrimonio con alguien del mismo sexo. En casos como este, la postura opositora intenta imponerse sobre quienes no la comparten y, por lo tanto, sería intolerable.

Así planteado, la resolución de los conflictos morales parece sencilla si todos seguimos la única norma planteada por esta postura relativista:

tolerar hasta ahí donde el otro no tolere a los demás. Sin embargo, en la práctica esto no ocurre de manera tan sencilla, ya que, como ha constatado la investigación empírica que el mismo Prinz refiere, la naturaleza emocional de la moral genera un apego a los valores que no es renunciable por un mero argumento o conveniencia práctica. Quienes intentan imponer sus valores morales sobre los demás, aunque ellos se encuentren en desacuerdo, se sienten firmemente con el derecho de hacerlo y creen realmente que sus valoraciones tienen una preeminencia por sobre la de los demás. Esto plantea una nueva cuestión: ¿cuándo hay que intervenir? Si observamos víctimas de la imposición de valores ajenos, ¿qué hacer? Martha Nussbaum menciona ejemplos extremos del impacto que puede tener una moral inflexible y totalizante, como lo que ocurre con la castración femenina en África. Este tipo de casos son problemáticos, pues no se trata ya de un conflicto dentro de una misma sociedad, sino entre culturas. ¿Hasta dónde alcanza a sostenerse el respeto? Para la cultura occidental contemporánea, este tipo de prácticas es inaceptable, pero no se puede perder de vista que esto sucede porque nuestro contexto sociocultural es radicalmente distinto al de las personas que consideran positivas estas acciones. Postular el respeto y la tolerancia hacia las posturas de cada persona, independiente de su contexto sociocultural, y siempre que esta no transgreda al otro (por ejemplo, no tolerar a quienes mutilan niñas, basados en sus creencias religiosas, sin respetar la posición de las víctimas mismas; y, en cambio, sí respetar la decisión de mujeres que sí quieren participar personalmente de esta práctica debido a sus propias creencias), podría aparecer como un valor básico que debiera ser universalmente aceptado para que el relativismo funcione.

Por la naturaleza empirista descriptiva de la propuesta que aquí tratamos, términos como *deber* y *universal* suenan contradictorios. ¿De dónde podemos tomar una prescripción categórica, en un planteamiento como este? Si aceptamos valores universales necesarios, podría caerse en el trascendentalismo que se ha intentado evitar, para evadir los problemas que de este se derivan. ¿Cómo, entonces, comprender esta necesidad sin resbalar hacia el territorio peligroso de la moral universal? El deber, dentro de la ética empirista que se ha descrito, resulta de una formulación categórica de una norma solo en sentido psicológico, ya que esta se ha constituido a partir de experiencias contingentes del sujeto. El deber de tolerar y respetar a los otros, en sus dimensiones más humanas, puede ser comprendido de la misma manera: como el

resultado contingente de la experiencia. Esto no lo vuelve más débil en la práctica que si habláramos de un imperativo categórico, puesto que el componente emocional posee una potente fuerza motivacional, como había dicho Hume y como se ha constatado en la investigación empírica<sup>9</sup>. El contexto de la sociedad globalizada contemporánea tiene a la vista experiencias que han generado disposiciones emocionales importantes, de las cuales han surgido algunos valores que se han posicionado como universales, pero no es necesario entenderlos al estilo kantiano, sino como productos de la historia de la humanidad.

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* (2015) propone una serie de valores universales expresados en forma de derechos inalienables de todo ser humano. Esta declaración surgió en una época determinada, a partir de experiencias que marcaron profundamente la historia de la humanidad y las disposiciones emocionales de la comunidad occidental, que generaron la necesidad de postularlas, pero antes de esto no existía el concepto de derechos humanos. Aún hoy en día existen comunidades e individuos que no poseen dentro de su gama de valores estos que han sido propuestos, sin embargo, como realidad social se han establecido sólidamente y los actos de quienes pasen a llevar estos derechos pueden ser condenados.

La globalización de nuestra sociedad actual favorece la expansión del contexto relevante para la formación de valores, que pueden resultar universales, en tanto que podemos compartir, efectivamente, de manera global, un contexto común. Pero no cambia la naturaleza de la moral a una trascendental en sentido ontológico, puesto que los límites del empirismo siguen siendo los límites de la experiencia.

La globalización de los valores, como la tolerancia y el respeto, además de todos los que se implican en la declaración de derechos universales, podría favorecer, entonces, la resolución de conflictos morales con víctimas, ¿debería entonces proponerse como norte avanzar hacia una moral global? Esto, pensado como objetivo, podría abrir nuevas problemáticas, dado que la pretensión de universalidad podría implicar nuevamente una imposición de valores voluntaria o una moral estática; esto podría evitarse si los valores propuestos para esta ética universal se basaran solo en la protección de los derechos fundamentales; por ejemplo,

---

9 Ver Prinz, *The Emotional Construction of Morals* cap. 2.



si se postulan como universales valores como la tolerancia y el respeto (a la vida, a la libertad, a la dignidad, a la expresión, etc.). Y, aun así, podría decirse que esto implica tomar un criterio único para establecer valores universales, lo que vuelve a resonar como un desajuste con la propuesta empirista que no pretende prescribir, sino describir. Habría que utilizar el empirismo más bien como un lente para mirar cómo se han generado valores como el de la tolerancia y el respeto, como los derechos humanos, más que como un proyecto prescriptivo, pues las prescripciones, aun las que parecen condición de posibilidad del empirismo relativista, son un bien *práctico*, originado en la experiencia, benéficas para su propia sustentabilidad.

#### 4. El daño moral como criterio decisivo para el conflicto moral

En el contexto de una ética que abraza el relativismo que aporta la inclusión de la dimensión emocional en el origen y la fundamentación de la moral, es que aparece la propuesta de la académica española Mar Cabezas. El foco de su consideración por el papel de las emociones, sin embargo, en su propuesta no tiene que ver exclusivamente con su rol en el origen de la moral, sino con la *justificación* de los juicios morales y las acciones a realizar a partir de ellos en el escenario de un conflicto.

Es preciso tener en cuenta que con “conflicto” nos referimos a las circunstancias en que dos o más valoraciones jueguen un rol relevante a la hora de decidir llevar a cabo una acción única a partir de la resolución de esta oposición y no a la mera constatación de que existen valores diferentes entre los individuos, pero que no se oponen entre sí a la hora de actuar cada uno guiado bajo su propio criterio. Un ejemplo de esto último podría ser la valoración que cada uno le da a la importancia del matrimonio al momento de decidir vivir junto a la pareja: si quienes creen que es moralmente exigible estar casados para ello, lo hacen, y quienes no, simplemente omiten el matrimonio, no se genera necesariamente un conflicto moral, ya que los valores, aunque diferentes, no son opuestos en el sentido en que lo estamos entendiendo, pues el que cada uno actúe conforme a su valoración individual no dificulta o anula la acción del otro. Distinto sería el caso si quienes se encuentran a favor de la necesidad de estar casados para vivir juntos en pareja además intentan imponer este criterio a otros, presuponiendo una universalidad que no

permitiría la convivencia de valores diversos dentro de la misma sociedad; esto ocurriría, por ejemplo, si se intentara volver esta postura una norma legal o si se discrimina de alguna forma a quienes realizan una convivencia conyugal sin matrimonio. El elemento que se agregaría en este último escenario es que habrían afectados en la práctica a partir de la diversidad de valores, específicamente de los que se intenta universalizar por parte de los “oponentes”. Al no existir la coexistencia de valores, debido a la universalización de los de unos contra los de otros, se torna conflictivo y, por ende, es relevante decidir<sup>10</sup>.

Aunque el caso del matrimonio parece ser extremo, ya que, como sabemos, en la historia pasada se ha considerado inmoral la convivencia conyugal sin matrimonio mediante, hoy en día, y desde el punto de vista occidental promedio<sup>11</sup>, parece ridículo que se vulnere el derecho a vivir juntos sin matrimonio; lo que este ejemplo identifica es que al momento en que se vulnere a otro a través de la universalización de una valoración moral es cuando se vuelve relevante decidir. Cabezas identifica claramente el criterio de relevancia como aquel en que existen víctimas, por lo que propone enfocarse en los casos negativos: ¿qué es lo *inmoral* y cómo justificar la oposición a ello? Por lo demás, como se debe sortear el relativismo de valores, se retorna a la búsqueda de un criterio universal.

El criterio universal que Cabezas intenta definir no puede ser uno de índole racional, puesto que las víctimas de una acción inmoral pueden ser, desde su perspectiva, individuos que no caigan dentro de la categoría de agente racional, no es necesario que manejen siquiera una categoría moral, gracias a lo cual es posible considerar casos como el de la castración involuntaria de niñas o el maltrato animal. Cabezas, por lo tanto, pondrá la mirada en las emociones. La consideración por las emociones de la autora, en este caso, tiene que ver con cómo estas funcionarán como indicadores de casos de conflicto moral en que

---

10 En este ejemplo, si la decisión que se adoptara fuese darle la universalización al valor opuesto, es decir, a la no exigencia moral del matrimonio para la convivencia conyugal, no se estaría vulnerando a quienes sí están de acuerdo con la necesidad de casarse para vivir juntos, puesto que esta segunda no corresponde a la exigencia de no casarse, sino a la no exigencia de casarse, con lo cual se libera la posibilidad de hacerlo o no. Por tanto, la resolución que podría eliminar el conflicto no pasa por superponer un valor ante otro, sino abrir la posibilidad a actuar de acuerdo con la valoración subjetiva.

11 Cuestión que no aparece de la misma manera si consideramos la variación cultural, de la que precisamente nos ocupamos aquí.

existan víctimas y, por tanto, como hemos ya puntualizado, haya relevancia para la resolución del conflicto.

Tal como se ha establecido en las propuestas éticas empiristas como la de Prinz, las emociones que constituyen el concepto y juicio moral negativo, es decir, las que indican la inmoralidad, son aquellas que son negativas. En función de la necesidad de identificar los casos en los que existan víctimas es, por tanto, necesario identificar emociones negativas. Según Cabezas, las emociones involucradas para reconocer los escenarios relevantes deben ser, además, básicas. Porque esto permitiría incluir a los sujetos que no poseen un aparato conceptual-emocional complejo, que no formarían parte siquiera de la comunidad moral, pero que pueden ser víctima de una acción inmoral, como es el caso de niños, niñas y animales; tampoco es necesario pertenecer a un grupo cultural específico o encontrarse en un estado mental “normal”, lo que amplía significativamente el espectro de interacción moral desde los individuos de una misma comunidad conceptual-moral hacia una comunicación que podría ser transcultural –cuestión que recae efectivamente en el terreno que nos preocupa–.

La investigación empírica a la que Cabezas va a echar mano arroja, entre otras cosas, que al menos el miedo, la ira y la tristeza son emociones básicas negativas, ya que se observan universalmente en la especie humana e, incluso, algunas en otros animales. La tristeza es la respuesta a la pérdida, el miedo a la amenaza y la ira a la injusticia, al maltrato inmerecido. Estas tres emociones por lo menos, entonces, funcionarían como indicadores de relevancia y, en palabras de la autora, de *daño moral*<sup>12</sup>. *Este concepto es el que utilizará la autora para*

---

12 En la búsqueda de ampliar el espectro de individuos moralmente relevantes, se disminuirá la cantidad de emociones consideradas, por ejemplo, respecto de teorías como la de Prinz. Este autor no propone ningún catálogo cerrado de emociones que determinen el origen de los valores morales, ya que estos son considerados en toda su amplitud y posible diversidad, por lo cual su teoría permite la inclusión de emociones complejas y también emociones positivas que originarán valores morales que involucran conceptos complejos y que pueden ser positivos. Esta variación se debe a que Prinz está describiendo la genealogía de los valores morales individuales y sociales, y Cabezas, en cambio, busca usar las emociones como indicadores normativos de daño a víctimas, lo cual va a hacer más específico el grupo de emociones a observar y, a la vez, en virtud de la inclusión de sujetos que puedan ser dañados moralmente, se requerirá una universalización de las emociones que va a dejar fuera todas aquellas que requieran un contexto cultural específico para presentarse. Estas diferencias entre los autores no implican una incom-

*referir a los casos en que existan víctimas, que son definidas, entonces, como aquellos individuos que sufren un daño; específicamente, en nuestro contexto, un daño moral.*

El daño moral se puede definir, en definitiva, como el resultado de una acción que implica un sufrimiento moralmente relevante a alguien moralmente relevante. De acuerdo con esta definición, el daño moral es mucho más que el daño físico. Sería un abuso, una instrumentalización de alguien contra su voluntad, intencional y, en tanto que intencional, evitable, lo que conecta el daño moral con la reacción de indignación y/o vergüenza por parte del paciente y la comunidad moral del mismo, a saber, los espectadores morales (Cabezas 244).

A partir de esta definición es posible afirmar, entre otras cosas, que a todo daño moral le sigue una emoción negativa que es observable objetivamente; es decir, la clave para la identificación del daño moral no se encuentra encerrada en la víctima, sino que, como sugiere la autora, puede ser y es observada por los otros. Sin embargo, no toda emoción negativa tiene como causa un daño moral, ni todo daño es moral. Podemos sentir tristeza por la pérdida natural de un ser querido, ira porque algo no salió como queríamos o miedo cuando hay una catástrofe natural; en ninguno de estos casos podríamos decir que somos víctimas de un daño moral. La causa de aquello que nos causa la emoción es lo que determina, entonces, cuándo hay daño específicamente moral: no hay daño moral cuando la causa es una situación natural, inevitable o no intencional. No podríamos reclamar daño moral a un terremoto. Entonces, deben ser condiciones necesarias del daño moral que la causa sea la acción intencional de un agente moral, es decir, un sujeto con capacidad para desarrollar y comprender conceptos, juicios y normas morales; y, además, debe ser innecesaria (no podríamos, por ejemplo, reclamar daño moral al dentista que intencionalmente nos hizo sentir dolor cuando nos sacó una muela, pero por petición nuestra y con el objetivo de curarnos).

El criterio universal buscado, entonces, correspondería precisamente a este daño moral. Si se encuentra una diferencia irreconciliable de valores morales, lo que zanjaría el asunto sería si se está dañando

---

patibilidad entre sus teorías, sino que indican que se encuentran en distintos momentos del fenómeno, con distintos objetivos.

moralmente a otro o no; independiente de si ese otro, que es la víctima, posee o comprende conceptos, juicios y normas morales. La atención, entonces, está puesta no el agente, sino que en el paciente moral: aquel que recibe el efecto de la acción en cuestión. Son las emociones de este las que importan para indicar si hay daño y, por tanto, para decidir qué es lo injustificable moralmente hablando y, en consecuencia, qué es lo inaceptable en la práctica.

Las emociones negativas básicas del paciente y el daño moral que indican podrían funcionar como un criterio objetivo y universal, según la autora, porque las emociones son respuestas observables<sup>13</sup>; no es necesario siquiera que exista empatía hacia la víctima, tampoco es necesario que la víctima esté consciente de sus emociones y de que está sufriendo un daño moral. Simplemente, cuando el paciente o víctima de una acción expresa una emoción negativa ante ella, esto indica que evalúa la situación como un daño; cuando la causa de esta acción cumple con las condiciones previamente señaladas, se trata de un daño moral.

Por ejemplo, ante determinada circunstancia –y en consonancia con la teoría de las emociones como *appraisals* o evaluaciones de la relación del sujeto con el ambiente de Scherer– el sujeto evalúa que se encuentra en peligro; esto genera miedo, que correspondería a determinado estado corporal; cuando la causa de esta evaluación de amenaza y, por ende, del miedo, es la acción innecesaria e intencional de un agente moral, se trata de un daño moral. Lo mismo en el caso de la ira o la tristeza. Cuando se cumplen estas condiciones, se trata, según la autora, *objetivamente* y *siempre* de un daño moral, es por ello que podría postularse como un criterio objetivo y universal para deliberar en casos donde el juicio moral entra en conflicto.

Si bien el desarrollo de los valores morales es subjetivo –como se postula más arriba–, el problema de la relatividad se eliminaría si, al momento de resolver conflictos morales, se deja de poner la atención exclusivamente en el sujeto que juzga, y se pasa de la primera a la segunda persona. Es el paciente el que tiene la clave para decidir qué es lo que no se debe hacer, lo moralmente *injustificable*. Desde el punto de vista del “yo” es imposible de decidir, porque los “yos” en conflicto tienen ambos su propia justificación para creer lo que creen y actuar

---

13 Como hemos apuntado que señalaban autores como William James y Carl Lange.

como actúan; pero si se pone la mirada en el otro, en el “tú”, es que se puede salir de esa especie de solipsismo moral<sup>14</sup> en que se tiende a caer, sin por ello eliminar la veracidad de las explicaciones subjetivistas y/o emocionalistas del origen y la fundamentación de la moral.

Desde este punto de vista, el ejemplo de la castración femenina involuntaria tiene una resolución que no involucra siquiera cuestionamiento de la legitimidad de las prácticas culturales o una discusión en torno a los valores de los contendientes en conflicto: simplemente, si el paciente de la acción sufre, es daño moral, por tanto, injustificable. Y, en tanto que injustificable, rechazable. Si la cuestión se aborda desde el punto de vista del participante de la cultura que avala esta práctica y/o del que la censura, el conflicto puede resultar irresoluble; pero desde el punto de vista de las emociones observadas en la víctima –ni siquiera necesariamente desde el punto de vista de las creencias de la víctima–, la acción es objetivamente inaceptable si se adopta este criterio.

Tal vez cabe preguntarse por qué, si existe un criterio objetivo y universal, hay quienes actúan de manera inmoral violentando víctimas de todos modos. Primero, ante una objeción tal es preciso señalar que, aun dentro de las propuestas objetivistas trascendentales, existe siempre la posibilidad de actuar contra la moral. Desde un punto de vista kantiano, por ejemplo, es posible comportarse de manera irracional y, por ende, inmoral; la cuestión es que hacerlo es, desde esta óptica, *malo*. Aparte de la ficción de que la existencia de un criterio normativo universal pudiese evitar que de hecho se dieran circunstancias de inmoralidad y daño moral a otros, es preciso poner atención en la advertencia de la autora de que se está escribiendo desde la metaética y no desde una ética descriptiva o normativa: no está diciendo qué es lo que de hecho ocurre, ni siquiera cómo deberíamos comportarnos, sino proponiendo un criterio de justificación de valores morales, que permitiría sortear el problema del relativismo. No se trata de una descripción ni de un imperativo.

También es importante llamar la atención sobre que este criterio, universal y objetivo como es, no pretende establecer ningún set de

---

14 Concepto utilizado por Mar Cabezas para referirse a la supuesta imposibilidad de ir más allá de los juicios personales, consecuencia del relativismo. Ante este problema ya se ha propuesto la salida a partir de la amalgama propuesta con las teorías de Prinz y Searle, que nos dejé no ya en un solipsismo, sino en un relativismo social/cultural.

valores morales específicos como universales, objetivos e invariables; solo se apuntan los indicadores de daño moral y se establece que este es criterio para justificar o no una acción moralmente relevante, pero qué acciones sean determinadas en uno u otro contexto social y cultural como morales e inmorales, sigue siendo relativo. Es decir, lo que se considere un daño moral en uno u otro contexto es variable según el contexto, pero siempre que la víctima exprese emociones negativas al respecto y se pueda reconocer este daño moral, la acción causal del daño debe ser rechazada.

La inclusión de este criterio, entonces, no echaría por tierra la propuesta de una ética empirista basada en las emociones y el contexto cultural, sino que aportaría, posteriormente al establecimiento de este origen y fundamento de la moral, un criterio para deliberar acciones a emprender frente al conflicto moral, cuando se encuentran dos o más paradigmas morales en pugna, cuya resolución repercute en un paciente de esta acción. El criterio propuesto permite sortear el enfrentamiento del contenido de estos paradigmas, al poner el foco en las emociones del paciente de la acción. Sin embargo, se abren algunas nuevas preguntas al respecto.

Por una parte, ya que el criterio propuesto por Mar Cabezas pretende sortear el enfrentamiento sustancial de los distintos paradigmas morales para enfocarse en el evitamiento del daño moral hacia la víctima, surge la cuestión, en esta misma línea pragmática que parece animar a la autora, de si es factible establecer efectivamente este criterio para disuadir a los individuos que, por ejemplo, sostienen valores que los impulsan a mutilar a miembros de su comunidad, pero que no desean participar de esta tradición cultural o no han alcanzado un nivel de desarrollo psicológico suficiente para decidir acerca de ello, como es el caso de las niñas involucradas en el ejemplo de Nussbaum acerca de la castración femenina. Si los padres de las niñas, por ejemplo, poseen un compromiso fuerte hacia los valores que los animan a participar de esta práctica –lo que es altamente probable en todos los casos, ya que la mutilación de un ser querido, que además va a impedir su disfrute sexual permanentemente, no parece ser cuestión que se decida a la ligera–, seguramente no serán fácilmente persuadidos de no realizarla solo en función del hecho de que existe una víctima que está sufriendo daño moral. Los valores que animan una acción como esta difícilmente son débiles, sino

fundamentales y muy arraigados en la cultura, por lo cual el argumento de la tolerancia, el respeto o el evitamiento del daño moral no parecen ser suficientes, sobre todo si se piensa que la realización de esta acción es moralmente buena. En casos como este, donde hay un valor moral positivo que impulsa la acción que constituye un daño moral, la cuestión es más complicada que los casos en los que hay simplemente una acción inmoral deliberada (como el de un violador que pertenece a una cultura donde la violación es considerada inmoral, pero que actúa de manera inmoral de todos modos). Ante estas dificultades prácticas, quizás la salida sea apuntar el criterio de la autora más que a los individuos específicos envueltos en un conflicto moral particular, al establecimiento de normas globales, como es el caso de los derechos humanos. Todo esto escapando ya al terreno de la pura filosofía moral y embarcándose al puente que se puede tender entre esta y la práctica. Por lo demás, lo que parece ser la piedra en el zapato inescapable de una teoría relativista, vuelve a surgir el cuestionamiento de por qué es rechazable evitar el daño moral a otros, por qué es preferible la tolerancia y el respeto a otros; cuestión que en las sociedades contemporáneas occidentales parecen, de suyo, autoevidentes.

## Conclusión

La combinación de las teorías de Jesse Prinz, John Searle y Mar Cabezas proporciona una comprensión compleja y matizada de la moralidad. Jesse Prinz, al modernizar la ética de David Hume, destaca la importancia de las emociones en la formación de conceptos morales. Los *proxitypos*, o conceptos morales moldeables y contextuales que propone Prinz, muestran cómo la moralidad se adapta a las experiencias culturales y sociales, desafiando la idea de valores morales absolutos e inmutables. Esta visión resuena con la perspectiva de John Searle sobre la “realidad social”, en la que las normas que rigen nuestras interacciones son construidas socialmente mediante una intencionalidad colectiva que les da el carácter de normativas.

La integración de estas ideas con el criterio de la segunda persona propuesto por Mar Cabezas añade una dimensión relacional a la evaluación moral. El enfoque de Cabezas subraya la importancia del reconocimiento mutuo y el respeto en las relaciones éticas, destacando que la moralidad no solo se trata de emociones internas del agente moral,



sino que traslada el foco a la segunda persona: quien recibe y padece el daño moral en cuestión. Este criterio enfatiza que nuestras obligaciones morales emergen en contextos de interacción, donde el reconocimiento del otro como una persona con derechos y dignidad es fundamental.

A lo largo del artículo se argumentó que, aunque la moral puede ser subjetiva y relativa al contexto, que esto no conduce necesariamente a un relativismo moral extremo. Pueden elaborarse, desde esta óptica, normas socialmente compartidas que sorteen los problemas que trae consigo el relativismo, basándose en criterios como el de la segunda persona, y el respeto y la tolerancia como valores que sustentan la posibilidad misma de plantear una ética empirista relativista como la que plantea Prinz. Por ejemplo, desde esta perspectiva, sería posible juzgar negativamente el daño causado a otros, sin recurrir a un marco moral absoluto. La convergencia de las teorías de Prinz, Searle y Cabezas ofrece una manera de entender cómo es posible mantener un código ético compartido en una sociedad plural y diversa. Esta flexibilidad es crucial para adaptarse a diferentes contextos socioculturales mientras se mantiene una estructura normativa que posibilita la convivencia.

En conclusión, este enfoque integrador permite ver a la moralidad como un fenómeno dinámico, en constante evolución. Al considerar las diversas dimensiones mencionadas a lo largo del artículo (emocional, social, intersubjetiva), se puede esbozar el desarrollo de una mirada ética que no solo refleje la complejidad de la experiencia humana, sino que también promueva el respeto mutuo y la cooperación dentro de las comunidades sociales. La moralidad, entonces, no es un conjunto fijo de normas, sino un proceso intersubjetivo y en constante cambio, lo que permitiría tanto la adaptación flexible a los desafíos éticos que implica el flujo contextual de las sociedades en constante evolución como la preservación de una estructura ética compartida.

## Bibliografía

- Arendt, H. (2005) *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Burroughs, W. (1981) *Cities of the Red Night*. London: John Calder (Publishers).
- Cabezas, M. (2014) *Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales*. Madrid: Plaza y Valdés.

- Casas, L.; Vivaldi, L. (2013) “La penalización del aborto como una penalización a los derechos humanos de las mujeres”. En *Informe anual sobre derechos humanos en Chile 2013*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- James, W. (1884). What is an emotion? En *Mind*, 9, 34, 188-205.
- Lange, C. G. (1885). *Om Sindsbevaegelser: Et Psyko-Fysiologisk Studie*. Baltimore, MD: Williams and Wilkins Company.
- Naciones Unidas (2015) *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Obtenida de: [http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR\\_booklet\\_SP\\_web.pdf](http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf)
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2002). *Funishing the Mind*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- . (2004). *Gut Reactions. A perceptual Theory of Emotion*. New York: Oxford University Press.
- . (2006). *The emotional Basis of Moral Judgement*. En *Philosophical explorations*, 9, 1, 29-43.
- . (2007). *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press.
- . (2012). *Beyond Human Nature. How culture and experience shape the human mind*. New York: W.W.Norton & Company
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S. y Haidt, J. (1999). The CAD Triad Hypothesis: A Mapping between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity). En *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 574-86.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- . (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press.
- Scherer, K. R. (1993). Studying the Emotion Antecedent Appraisal Process: An Expert System Approach. En *Cognition and Emotion*, 7, 325-55.
- Thompson, F. (1981) “Una defensa del aborto”. En *Debates sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*. Madrid: Cátedra.