

DESACUERDOS MORALES PROFUNDOS Y RESISTENCIA IMAGINATIVA

MORAL DEEP DISAGREEMENTS AND IMAGINATIVE RESISTENCE

Álvaro Peláez
FHCE, Udelar
alvpelaez@hotmail.com

Recibido: 8/11/2023
Aceptado: 20/11/2023

Resumen: De acuerdo con una discusión reciente, las respuestas que los pares epistémicos dan en situaciones de desacuerdos presentan cierta asimetría, ya se trate de desacuerdos que involucran creencias relativamente inocuas o mundanas, o aquellas que ocupan un lugar más central dentro de nuestros sistemas de creencias. Las primeras son conciliatorias, las segundas, tajantes. En este trabajo considero un tipo de desacuerdos fundamentales, los morales, cuyas respuestas presentan un grado de radicalidad aun mayor. Mi hipótesis es que dicho grado de radicalidad se explica porque dichos desacuerdos se encuentran influidos por una serie de estados mentales que, tomando una expresión de Hume, caracterizamos como “resistencia imaginativa”.

Palabras clave: desacuerdos, imaginación, ficción, empatía.

Abstract: According to a recent discussion, the responses that epistemic pairs give in situations of disagreement present certain asymmetry, whether they are disagreements involving relatively innocuous or mundane beliefs, or those that occupy a more central place within our belief systems. The former are conciliatory, the latter, blunt. In this paper I consider one type of fundamental disagreement, moral disagreements, whose responses are even more radical. My hypothesis is that this degree of radicality is explained by the fact that these disagreements are influenced by a series of mental states which, to borrow an expression from Hume, we characterize as "imaginative resistance".

Keywords: disagreements, imagination, fiction, empathy.

I

La sección introductoria de la conocida novela de Henry James, *Otra vuelta de tuerca*, es ciertamente peculiar. Allí, el narrador, -quien en realidad sólo será el lector de un manuscrito redactado por la principal protagonista del relato-, advierte a una pequeña audiencia congregada en una velada de amigos, sobre lo que pueden esperar de la historia que va a leer. La advertencia no es más que la explicación del título del libro, por lo cual, conjeturo, no sólo está dirigida a esa audiencia ficticia sino también a nosotros.

“En esta novela”, parece decirnos James, “se dará *otra vuelta de tuerca*”. “Si usted está dispuesto a acompañarnos, ¡adelante!”.

Dice el narrador:

“-Tan sólo yo, hasta este momento, he oído esa historia. Es demasiado espantosa...es algo inimaginable. Nada de lo que ustedes conocen se le acerca.

-¿Por el puro terror? -recuerdo que pregunté.

Douglas pareció decir que no era tan sencillo; que en realidad no sabría como calificarlo. Se pasó una mano por los ojos y apareció en su rostro un leve rictus de dolor.

-¡Por lo espantoso... del espanto!

-¡Qué maravilla! -exclamó una de las mujeres.

Douglas hizo caso omiso de aquel comentario; me miró, pero como si, en lugar de verme a mí, viera aquello de lo que estaba hablando.

-Por la increíble fealdad y el horror y el sufrimiento a que dio origen.” (Henry James: 2016, pp.8-9).

La advertencia de James parece justa si atendemos a ciertas observaciones que David Hume hizo en 1757, en un ensayo titulado: “De la norma del gusto”. En efecto, en un pasaje clave de este trabajo, donde el filósofo escocés se encuentra discutiendo sobre el problema de los criterios que deben adoptarse para la evaluación crítica de obras del pasado y de ficción, dice:

Cuando están representadas inocentes peculiaridades de las costumbres, tales como las que hemos mencionado, tendrían sin duda que admitirse, y aquél a quien escandalicen está dando pruebas evidentes de delicadeza y refinamiento falsos...

Pero, cuando las ideas de moralidad y decencia cambian de una época a otra, y cuando describen costumbres licenciosas sin señalarlas debidamente con el estigma de la desaprobación, se desfigurará el poema y constituirá una verdadera deformidad. No puedo, ni es propio que deba, entrar en tales sentimientos y, aunque pueda excusar al poeta por las costumbres de su época, nunca podré gozar de su composición...

No nos interesan la suerte ni los sentimientos de héroes tan toscos. Nos disgusta hallar tan confundidos los límites del vicio y la virtud. Y, con independencia de la indulgencia que otorguemos al autor teniendo en cuenta sus prejuicios, no podemos permitirnos aceptar sus sentimientos o sentir afecto por personajes que a todas luces resultan reprobables. (David Hume: 2011, pp. 234-235).

Quienes hayan entendido la advertencia de Henry James y no obstante se adentraron en las páginas de su novela, sabrán también de qué está hablando Hume. En su opinión, no resulta problemático para ninguno de nosotros aceptar las opiniones especulativas de otros. Con poco esfuerzo de la imaginación, dice Hume, podemos adentrarnos en las opiniones que han prevalecido en un momento dado, y disfrutar, agrega, los sentimientos o las conclusiones que de esas opiniones se derivan. Sin embargo, en el caso de nuestros juicios morales, “se requiere un violento esfuerzo para cambiarlos..., y para suscitar sentimientos de aprobación o desaprobación, de amor o de odio, diferentes de aquéllos con los que la mente ha estado familiarizada por prolongado hábito” (Ibid.: 235).

Según mi lectura de estos pasajes, Hume nos está diciendo que, enfrentados con puntos de vista morales completamente diferentes a los nuestros, existe una resistencia intelectual y afectiva a involucrarnos con ellos. En el párrafo citado, Hume no sólo dice que “no debemos” adentrarnos en esos marcos, sino incluso que “no podemos” hacerlo, como si nuestros propios puntos de vista morales nos impidieran involucrarnos en ejercicios imaginativos con otros con los cuales discrepamos profundamente.

Experimentamos, por así decirlo, como resultado de un desacuerdo entre concepciones morales, un fenómeno cognitivo de “resistencia imaginativa”.

Ahora bien, como es evidente, en lo que acabo de decir he utilizado un vocabulario familiar a cierta discusión epistemológica que ha proliferado en los últimos años: la discusión sobre desacuerdos profundos. Esta, toscamente caracterizada, concierne al problema de las discontinuidades radicales entre sistemas de creencias y la posibilidad de su resolución racional.

Según algunos autores, los desacuerdos fundamentales, es decir, aquellos que involucran discrepancias sobre creencias fundamentales, muestran un grado de radicalidad en las respuestas que no lo hacen los que conciernen a creencias más mundanas o que ocupan lugares menos sustantivos en nuestras redes de creencias: son respuestas *tajantes*. No obstante, en mi opinión, si bien esto es correcto, hay todavía una clase de respuestas a desacuerdos fundamentales que exhiben incluso un grado mayor de radicalidad, a saber, las que involucran creencias de tipo moral.

Lo que quiero sugerir aquí es que esta mayor radicalidad se explica por la intervención de ciertos fenómenos cognitivos que involucran la resistencia imaginativa de la que comencé hablando. Para ello, comenzaré haciendo uso, aunque muy esquemáticamente, de algunas intuiciones que me parecen correctas en la discusión sobre desacuerdos profundos. Unido a ello, haré algunas consideraciones sobre la variante moral, que es la que me interesa. En segundo lugar, daré una interpretación de la idea de “resistencia imaginativa” implícita en el trabajo de Hume. En tercer lugar, aplicaré dicha interpretación al problema de los desacuerdos.

II

La literatura reciente sobre “desacuerdos profundos” es vasta y plena de detalles interesantes. Como mi interés en esta colaboración no es más que sobre lo que considero un aspecto cognitivo o psicológico asociado a ellos, específicamente a los de tipo moral, partiré de la caracterización general de los desacuerdos profundos propuesta por Chris Ranalli (2018). A esta agregaré algunas consideraciones concernientes a los de naturaleza moral.

En el artículo de 2018 que acabo de mencionar, titulado: “¿Qué es un desacuerdo profundo?”, Chris Ranalli, como ya lo expresa en ese título, trata la cuestión metafísica o de la naturaleza de los desacuerdos profundos, proveyendo un conjunto de desiderata que, considera, cualquier teoría que se proponga sobre ellos debe satisfacer para ser considerada una teoría adecuada. El propósito de Ranalli, tal como él mismo sostiene, consiste, no sólo en llenar un vacío en la discusión sobre el tema, la cual, a su entender, ha girado fundamentalmente en torno a la cuestión epistémica de si esos desacuerdos son o no racionalmente resolubles, sino, y al mismo tiempo, impactar sobre esa discusión.

Con independencia del éxito de la empresa de Ranalli, y del contexto en el que se da, pienso que su conjunto de desiderata contiene, al menos intuitivamente, los rasgos principales que identificamos en este tipo de desacuerdos. Permítaseme enumerarlos brevemente. Ranalli parte de un ejemplo de desacuerdo profundo que podría ser paradigmático, a saber, la discusión entre un creacionista evangélico, que cree, sobre la base de teorías conspiratorias y lecturas de la Biblia, que la Tierra no tiene más de 6000 años, y un proponente del “Nuevo ateísmo”, quien rechaza las ideas creacionistas y cree que la Tierra es mucho más vieja. Cada uno de ellos, a su vez, intenta dar razones a favor de su punto de vista.

El primero de los rasgos que se perciben en el ejemplo, es, precisamente, el desacuerdo radical que exhibe: lo que una de las partes afirma la otra lo niega tajantemente. En segundo lugar, ambos se conciben a sí mismos como dando razones a favor de sus puntos de vista. En tercer lugar, el desacuerdo no versa única y aisladamente sobre creencias puntuales, sino que involucra una vasta red de creencias que ocupan roles funcionales distintos. Es decir, los desacuerdos profundos exhiben sistematicidad. En cuarto lugar, este tipo de desacuerdos son persistentes, es decir, las partes en conflicto no muestran proclividad alguna a abandonar su punto de vista y aceptar el de su oponente.

De acuerdo con esta caracterización, las discusiones que exhiben desacuerdos muestran una asimetría en las respuestas que la racionalidad epistémica permite, ya se trate de desacuerdos comunes o fundamentales. Las respuestas a desacuerdos comunes, como, por ejemplo, la diferencia que puedo tener con un amigo sobre el costo de la comida, son conciliatorias, esto es, frente a un desacuerdo, manifestamos cierta proclividad a dudar de nuestras creencias y habilidades epistémicas en favor de las de nuestros pares. En cambio, cuando se trata de desacuerdos fundamentales, como el del ejemplo, la respuesta es más bien tajante, incluso concediendo que las partes se asemejan con respecto a inteligencia, poderes de razonamiento, información básica, etc. Lo característico de ellas es que involucran creencias que consideramos *fundamentales*. Estas, para tomar una caracterización de Cuneo y Shafer-Landau (2014), son creencias que: (i) estamos menos dispuestos a revisar que otras; y (ii) son creencias que juegan el rol normativo de ser puntos fijos desde los cuales se evalúan personas, acciones o actitudes. (2014).

En este sentido, así como tenemos ciertos puntos fijos epistémicos u ontológicos, tales como la creencia en la confiabilidad de la inducción o en el mundo material, tenemos también ciertos puntos fijos morales, tales como que el racismo o la pederastia son conductas despreciables.

De esto se seguiría que, en todos los casos de desacuerdos fundamentales, habría una respuesta tajante. Sin embargo, en mi opinión, los desacuerdos que involucran *creencias fundamentales morales* parecen mostrarlas con mayor radicalidad que los otros. Así, si dialogando con mi vecino, este me dice que no cree que exista el mundo físico, probablemente mi respuesta, sin dejar de ser tajante, muestre cierta tolerancia, incluso benevolencia. Por el contrario, si me dice que cree que el abuso sexual de menores es una práctica correcta, es altamente plausible que mi respuesta sea más radicalmente tajante, al límite de suspender de inmediato cualquier intercambio comunicacional. Es decir, parecemos mucho menos dispuestos a soportar una desviación de los estándares morales que consideramos correctos, que una desviación con respecto a otro tipo de creencias. ¿Cómo explicar esta radicalidad en las respuestas que involucran desacuerdos morales fundamentales?

III

Para continuar hablando de asimetrías, también Hume señala una asimetría en nuestras respuestas a las diferentes obras literarias: textos que distorsionan los hechos de cierta manera nos afectan de modo distinto a como lo hacen otros. Mientras que aquellos que sólo involucran inexactitudes fácticas aisladas, - “errores especulativos”, los llama Hume-, son relativamente poco problemáticos, los que involucran juicios evaluativos sobre costumbres que son diametralmente opuestas a las nuestras, encuentran obstáculos cognitivos sorprendentes.

Como señalé antes, hay dos términos clave que Hume usa para caracterizar los casos problemáticos: dice que “no *puedo* ni es propio que *deba*” (mis itálicas) entrar en tales sentimientos. Con ello expresa, por un lado, un requisito de involucramiento imaginativo, en el cual el sujeto es conducido a “representarse” los puntos de vista y los sentimientos y emociones concomitantes a ellos que encuentra en la obra; y por el otro, un requerimiento evaluativo, en el que somos conminados a juzgar algo como loable o censurable, querible u odiable.

La relación entre estos dos aspectos es un punto bien conocido de la filosofía de Hume sobre el que no me voy a detener aquí¹: baste recordar que en su opinión los juicios normativos son evaluaciones resumidas de nuestras tendencias naturales a la aceptación y el rechazo, al placer y el dolor. Por ello, aceptar cambiar nuestros juicios como resultado de la adopción de un punto de vista moralmente extraño, tiene la consecuencia peligrosa de llevarnos a experimentar sentimientos y emociones que nos repugnan. En sus palabras: “no pervertiremos los sentimientos de nuestro corazón para caer en la complacencia con ningún autor, sea el que fuere” (Hume 1757/2011: 235). Este es uno de los aspectos del problema del involucramiento imaginativo que señala Hume, uno que podríamos llamar, siguiendo a Tamar Szabó-Gendler (2000, 2006), *impropiedad imaginativa*. El otro, que Hume expresa al contrastar la relativa facilidad con la que imaginamos las “opiniones especulativas” de otros con el “violento esfuerzo” necesario para cambiar nuestro punto de vista moral, es, más específicamente un problema de *barrera imaginativa*. Hay aquí, al parecer, una combinación de dos actitudes: un *no querer* y un *no poder*. Este es el así llamado “puzle de la resistencia imaginativa”.

Aplicado al problema de los desacuerdos morales fundamentales a los que me referí en la sección anterior, lo que quiero sugerir es lo siguiente: enfrentados a un punto de vista que involucra creencias fundamentales morales radicalmente opuestas a las nuestras, experimentamos un rechazo a embarcarnos en su valoración, debido a que ello supondría representarnos, imaginar o simular experiencias que encontramos ofensivas o incluso repugnantes. Esto obedece al hecho de que, sin importar qué tanto confiemos o estemos seguros de nuestras propias convicciones morales, tememos que albergar efectivamente o incluso ser susceptibles de albergar dichas experiencias nos haga moralmente inferiores. Permítaseme explicar esto.

Supongamos que por una invitación que no puedo desdeñar, asisto a un partido de fútbol. Dado que el juego en sí mismo y los equipos en disputa me son completamente indiferentes, tendré una tarde aburrida por delante. Sin embargo, se me ocurre, para combatir el aburrimiento, escoger uno de los equipos en disputa e imaginar que deseo que gane. Si bien al comienzo mis actitudes pueden ser demasiado deliberadas y poco naturales, conforme me involucro más en el desarrollo del juego, acompañando mi atención con expresiones de aliento hacia el equipo en cuestión, me encontraré en un momento en el que *realmente* quiero que ese equipo sea el ganador. Una experiencia que comenzó siendo una mera simulación se convirtió en algo real.

Aquí, por supuesto, la clave lo constituye la actividad cognitiva que identificamos como *simulación*. La Teoría de la simulación contemporánea, articulada originalmente por Alvin Goldman (1986, 2006), es una teoría que trata de explicar cómo entendemos a otras personas simulando mentalmente ser ellas. Es decir, al observar la conducta de otra persona, imagino lo que pensaría, sentiría, y haría en su situación. No obstante, si bien este fue su propósito original, la teoría ha sido aplicada para dar cuenta de otros dominios cognitivos relacionados, como la relación de las personas con la ficción (Currie, 2004), el fingimiento (Currie & Ravenscroft, 2002) o la imitación (Hurley, 2005).

¹ La relación no es inocua ni fácil de evitar. Más tarde se apreciará que me veré conducido a decir algunas palabras sobre el costado evaluativo de la cuestión.

Como bien señala Shannon Spaulding (2017), el concepto de simulación es ambiguo; resulta difícil encontrar un significado común del término a través de su uso en materias tan diversas como la simulación computacional, la simulación física, las simulaciones abstractas en la modelización científica, y la simulación mental. Incluso dentro de las ciencias cognitivas y del campo de lo que en inglés se ha dado en llamar *mindreading*, esto es, la atribución de estados mentales a otros para explicar y predecir su conducta, no hay acuerdo sobre cómo caracterizarla con mayor precisión. No obstante, Goldman ha provisto de una definición, la cual con algunas puntualizaciones será apropiada para nuestros propósitos actuales. Dice que un proceso P simula un proceso P' sí y sólo si (1) P duplica, replica o se asemeja a P' en algún aspecto significativo, y (2) en su duplicación de P' , P cumple uno de sus propósitos o funciones (Goldman 2006). En el caso de la atribución de estados mentales a otras personas, P y P' son procesos mentales, y el objetivo o la función de P es entender el estado mental P' de una persona. Sin embargo, esto requiere, al menos para mis objetivos en este artículo, una mínima aclaración.

El caso del intento por revertir mi aburrimiento en el partido de fútbol hace plantearse la pregunta, con referencia a la definición de Goldman, sobre qué es lo que *duplica, replica o asemeja* un proceso de simulación.

Siguiendo a Justin Fischer (2006), podemos distinguir entre replicaciones *concretas* y *abstractas*. En el primer caso, un hecho A replica *concretamente* a otro B , si ambos involucran los mismos tipos de sistemas y muestran particularidades semejantes. Construir un modelo de un cohete es un ejemplo de réplica concreta. El modelo reproduce las partes del cohete real y las relaciones entre esas partes y el medioambiente. Cuando se usa un modelo de cohete para explicar o predecir la conducta de un cohete real, el éxito de la replicación depende de reproducir los detalles particulares del cohete real y su medioambiente. Por otro lado, una replicación abstracta no implica la reproducción del sistema o los detalles particulares. Cuando, utilizando los dedos de la mano o las cuentas de un ábaco sumo dos y tres, sólo replico abstractamente el proceso que ocurre en una calculadora cuando se hace esa operación aritmética con ella. Cualquiera de esos dos procedimientos empíricos replica satisfactoriamente, -dado que el resultado es el mismo-, el proceso matemático que lleva a cabo a la calculadora. Aquí, en efecto, lo que importa, desde el punto de vista del éxito de la replicación, no es la semejanza de procesos, sino el resultado.

Ahora bien, si en el caso del partido de fútbol, las experiencias de creer, desear y sentir que simulé, constituyen réplicas *concretas* de situaciones semejantes, con la consecuencia de que ello provocó que mi estado anímico cambiara, podríamos esperar que simular o replicar *concretamente* cualquier otra combinación de creencias, deseos, emociones y sensaciones, o incluso las meras disposiciones a tenerlas, como las que constituyen una cierta perspectiva moral, podría conducir también a cambios en mis modos de apreciar esas perspectivas. En este sentido, si estoy interpretando adecuadamente a Hume, si la concepción frente a la que nos encontramos contiene creencias que consideramos reprobables, podríamos rechazar embarcarnos en un ejercicio de simulación que las involucre. Cuando en *Otra vuelta de tuerca*, Henry James, fiel a su dominio de la ambigüedad, sugiere, y con ello nos incita a imaginar que Peter Quint, el jardinero fallecido, había corrompido sexualmente a un niño de nueve años, o, cuando en escenarios reales oímos testimonios sobre la práctica de la tortura infringida a personas vulnerables, nos resistimos a imaginar semejantes abominaciones, lo cual provoca las respuestas radicales que son características de los desacuerdos morales fundamentales. Pero todavía cabe preguntarse, ¿por qué en dichas materias mostramos esa reluctancia a imaginar el punto de vista de los otros? ¿No podríamos “concebir” su visión de las cosas

y simplemente rechazarlas sobre la base de argumentos? ¿Qué es exactamente lo que rechazamos y por qué?

Desde mi punto de vista, lo que no queremos imaginar o experimentar es algo cercano al tipo de estados mentales que los filósofos han distinguido como el “cómo se siente” (*what it is like*), y designado mediante conceptos fenoménicos.

Dicho de una manera muy esquemática, nuestras interacciones y nuestros pensamientos sobre otros, nuestro entendimiento, descansan, en una medida muy importante, en la habilidad para provocar en nosotros estados mentales semejantes al de nuestro objetivo. El nombre que se ha usado para este tipo de estados mentales es “empatía”. En el sentido en que la entiendo, la empatía no consiste, como algunos autores han sugerido (Coplan 2011; Goldie 2011), en imaginar *ser* otra persona, lo cual es metafísicamente imposible, sino que uno adopte, en la imaginación, aspectos relevantes de la personalidad, rasgos del carácter, disposiciones emocionales, deseos e inclinaciones de otros, e intentar con ello tener un tipo de experiencia *paralela*. Así, si me imagino en los zapatos de alguien que ha perdido el autobús o que se encuentra perdido en un bosque, y me siento decepcionado o aterrado, el contenido de mi juicio es que esa persona se siente *así*, donde “así” refiere a un aspecto de mi propio estado mental. Estoy usando mi sentimiento de decepción o de miedo para describir el suyo.

De este modo, para volver a nuestro asunto, cuando me enfrento con una obra u opiniones, sean en la ficción o en la realidad, en la cual, por ejemplo, se expongan y defiendan creencias sobre las virtudes de no asociarse con personas de otras razas, condición social o sexual; o cuando se intenta justificar desde un punto de vista histórico, religioso o biológico, la práctica de la esclavitud o la inferioridad de las mujeres, me niego tajantemente, por temor a albergar sentimientos y emociones que encuentro repugnantes, a realizar cualquier valoración de dichos puntos de vista.

Lo que estoy intentando sugerir es que, en los casos de desacuerdos morales fundamentales, los puntos de vista que nos vemos conminados a reconstruir, imaginar, o simular, en la medida en que involucran creencias o acciones en las que intervienen seres vivos en situaciones vitales, provocan en nosotros estados cognitivos que nos incomodan por la incorrección moral que tienen para nosotros. El rechazo e incluso temor que experimentamos es hacia *replicar concretamente* la situación bajo consideración, es decir, rechazamos o tememos experimentar los detalles específicos de creencias o acciones humanas que consideramos repulsivas. Pero, ¿por qué no podríamos, como hacen los actores en el teatro o en el cine, representar las más bajas pasiones humanas bajo la premisa de que no son *nuestras* pasiones? Mi conjetura es que *tememos*² que, al ser capaces de representarnos esas bajas pasiones, algo que, por otro lado, estaría asociado a los distintos grados de detalle con las que las replicamos, nos acerquemos, más de lo que quisiéramos, a ellas. En otras palabras, nos harían más semejantes a esos caracteres corruptos que desdeñamos³.

Esta es la razón que explica, en mi opinión, la diferencia entre una respuesta tajante a un desacuerdo fundamental epistémico y uno de corte moral. Es decir, a la asimetría entre las respuestas a desacuerdos comunes y fundamentales, sumamos una

² Lamentablemente, por razones de espacio, no puedo incursionar en los aspectos cognitivos y psicológicos del temor mencionado aquí. En la literatura se habla de “contagio imaginativo” (Gendler 2006) para referir al tipo de sentimientos y emociones que pueden provocar en nosotros hechos o situaciones meramente imaginados. Los ejemplos usuales de temor al contagio imaginativo surgen en contextos de simulación o contemplación de ficciones, por ejemplo, personas que, durante la proyección de películas de horror, cierran los ojos frente a algunas escenas, u otras que, frente a determinados relatos, se expresan diciendo: “¡no me lo quiero ni imaginar!”.

³ Aquí es donde se asoma el costado evaluativo de la idea humeana de “resistencia imaginativa”. Como mi propósito no es desarrollar aquí una teoría de la evaluación moral, dejaré de lado el punto para otra ocasión.

nueva, a saber, cognitiva, entre las respuestas a desacuerdos fundamentales epistémicos y morales.

IV

En un artículo fundacional de 1985, Robert Fogelin, bajo la influencia de Wittgenstein, sostuvo que los seres humanos participamos en una variedad de formas de vida que se traslapan y cruzan de diferentes modos. Eso explica por qué podemos entrar en discusiones, y dar y evaluar argumentos razonables sobre una cantidad sustantiva de cosas con personas con las que, paralelamente, discrepamos de manera fundamental en otras. Cuando, continúa Fogelin, llegamos a estas zonas de no traslape, entonces surge un desacuerdo profundo, y, frente a la pregunta ¿qué procedimientos racionales pueden usarse para su resolución?, la respuesta es “ninguno”.

A lo largo de estas páginas he argumentado que en los casos de desacuerdos fundamentales o profundos de tipo moral esta conclusión se ve reforzada por un fenómeno de resistencia imaginativa. Esta nos conduce a un grado de radicalidad en nuestras respuestas a desafíos morales mucho mayor que la que ocurre con otros desacuerdos fundamentales. Y llegados a este punto, podemos preguntarnos si tenemos alguna esperanza para superar estas discontinuidades, es decir, si podemos identificar alguna actitud que nos permita salvar el abismo entre lo que creemos que es bueno y loable y lo que no lo es. Al respecto, reconozco que no vislumbro una respuesta positiva.

Bibliografía

- Coplan, A., (2011). “Understanding Empathy: Its Features and Effects”. En Amy Coplan & Peter Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Cuneo, T., & R. Shafer-Landau, (2014). “The Moral Fixed Points: new directions for moral nonnaturalism”. *Philosophical Studies* 71 (3), 399-443.
- Currie, G., (2004). *Arts and Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Currie, G., & I. Ravenscroft, (2002). *Recreative Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, R., & T. Warfield, (eds.) (2010). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Fisher, J., (2006). “Does Simulation Theory Really Involve Simulation?”. *Philosophical Psychology* 19 (4), 417-432.
- Fogelin, R., (1985). “The Logic of Deep Disagreements”. *Informal Logic*, VII, 1.
- Gendler, T. S. (2000). “The Puzzle of Imaginative Resistance”. *Journal of Philosophy*, 97 (2), 55-81.
- Gendler, T. S., (2006). “Imaginary Contagion”. *Metaphilosophy*, 37.
- Gendler, T. S. (2009). “Imaginative Resistance Revisited”. En S. Nichols (ed.), *The Architecture of Imagination. New Essays on Pretence, Possibility and Fiction*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldie, P., (2011). “Anti-Empathy”. En Amy Coplan & Peter Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A., (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Ma: Harvard University press.

- Goldman, A., (2006). *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford, Oxford University Press.
- Hume, D., (1757/2011), “ De la norma del gusto”. En *Ensayos morales, políticos y literarios*. Madrid, Trotta.
- Hurley, S., (2005). “The Shared Circuits Hypothesis: A Unified Functional Architecture for Control, Imitation and Simulation”. En S. Hurley & N. Chater (eds.) *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science*, Cambridge: Ma: MIT Press.
- James, H., (2016), *Otra vuelta de tuerca*, Madrid, Alianza editorial.
- Ranalli, C., (2018), “What is Deep Disagreement?”. *Topoi*, 40.
- Spaulding, S., (2017). “Simulation Theory”. En A. Kind, (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, London & New York, Routledge.