

Como citar: Parmigiani, M. (2026) Los hechos morales y la moralidad. Más allá del realismo. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

LOS HECHOS MORALES Y LA MORALIDAD, MÁS ALLÁ DEL REALISMO

MORAL FACTS AND MORALITY, BEYOND REALISM

Matías Parmigiani

Universidad Nacional de Córdoba/ CONICET

matias_parmigiani@yahoo.com.ar

RESUMEN

El presente trabajo constituye un análisis crítico del artículo “Realismo moral” de Guillermo Lariguet, en donde el autor pretende ofrecer una caracterización del realismo moral en condiciones de superar algunas de las limitaciones exhibidas por las principales caracterizaciones de esta doctrina que se encuentran disponibles en la literatura filosófica. Luego de mostrar las diferentes maneras en que puede concebirse la ‘objetividad ontológica’ de los hechos morales, aquí se sugerirá que existe en particular una manera de caracterizar al realismo moral que debe rechazarse de plano, la cual básicamente postula que los hechos morales serían actitudinalmente independientes en un sentido estricto o absoluto. Rechazado este postulado, la parte final de este trabajo procura reflexionar en torno a cuál sería la mejor manera de concebir los hechos morales y la moralidad, sea o no compatible con una postura estrictamente realista.

Palabras clave: realismo moral; hechos morales; objetividad; independencia actitudinal; constructivismo ético.

ABSTRACT

The present paper aims at offering a critical assessment of Guillermo Lariguet's "Realismo moral" [Moral Realism], where the author attempts to offer a characterization of moral realism capable of overcoming some of the limitations exhibited by the main characterizations of this doctrine available in the philosophical literature. After showing the different ways in which the 'ontological objectivity' of moral facts can be conceived, it will be suggested here that there is in particular one way of characterizing moral realism that should be rejected outright, which basically postulates that moral facts are attitudinally independent in a strict or absolute sense. Having rejected this postulate, the final part of this paper seeks to reflect on what would be the best way to conceive moral facts and morality, whether or not it is compatible with a strictly realist position.

Keywords: moral realism; moral facts; objectivity; attitudinal independence; ethical constructivism.

1. INTRODUCCIÓN

Hay hechos, como sabemos, que solo existen en relación a ciertos pensamientos, deseos, sensaciones o representaciones. Así, por ejemplo, el hecho de que esta manzana roja sea sabrosa [para mí] no existiría con independencia de las sensaciones que ella provoca en ciertos agentes [yo, en este caso]. Y lo mismo ocurre con el hecho de que esta manzana roja sea visible [para mí] en este preciso momento desde la puerta de mi cocina. Tales hechos son, en palabras de John Searle, "ontológicamente subjetivos", y deben diferenciarse con mucho cuidado de aquellos hechos que, para existir, no dependen en modo alguno de lo que pensemos, deseemos, sintamos o alcancemos a representarnos. Searle cita el hecho de que "el monte Everest tiene hielo y nieve cerca de la cúspide" como un ejemplo paradigmático de lo que sería, según su denominación, un hecho "ontológicamente objetivo", pues se trata de un hecho que no se vería en modo alguno afectado aun si nadie nunca se lo hubiera representado —o se lo representara— como tal (1997: 162).

La tesis metafísica según la cual existen hechos y entidades de esta naturaleza, es decir: hechos y entidades ontológicamente objetivas, recibe la denominación de ‘realismo externo’ (una vez más, véase Searle 1997: 163), y en ella parece haber lugar para numerosas clases de hechos y entidades, aunque por supuesto que no para otras. Los hechos institucionales, por ejemplo, no ingresan dentro de esta categoría por la sencilla razón de que, para su conformación, como dice el propio Searle, son necesarias una serie de reglas e intenciones que no podrían existir si no fuera en relación a las actitudes mentales de ciertos agentes, condición de posibilidad sine qua non de todas sus acciones y representaciones. Ahora bien, ¿ingresan dentro de esta categoría los denominados “hechos morales”, como el hecho de que torturar a un niño inocente por pura diversión constituya una abominación, o como el hecho de que el coma punitivo sea cruel, degradante o injusto?

Una de las preocupaciones más poderosas que, a mi modo de ver, impulsan a Guillermo Lariguet en “Realismo moral” (2023) viene engendrada precisamente por el riesgo de propiciar una lectura institucionalista de los hechos morales, como si el carácter abominable, cruel o injusto que predicamos de un acto mediante un juicio solo pudiera verificarse como verdadero o falso en función de algo que hayamos alcanzado a instituir previamente a partir de un determinado marco social y actitudinal. El riesgo, por supuesto, no es el de la pérdida de objetividad del discurso moral. Este riesgo ciertamente se materializaría si lo único relevante para asegurar el carácter significativo de dicho discurso pasara por garantizar que su referencia estuviera anclada en última instancia y de manera exclusiva en hechos ontológicamente objetivos. Pero todos sabemos que tal pretensión es irrisoria, como el mismo Searle se ha encargado de explicar en más de una ocasión. En efecto, si ese fuera el caso, entonces ni siquiera un enunciado como el que afirma que ‘este papel anaranjado con el rostro del General San Martín cuenta en Argentina como un billete de 1.000 pesos’ podría ser candidato a la verdad, debido a que su referencia incluye hechos institucionales que, por definición, son ontológicamente subjetivos. Para Searle, lo único importante en estos casos es que se preserve lo que él llama ‘objetividad epistémica’, algo que aquí y en muchos otros casos no está en discusión.

Por todo esto, el riesgo que más bien estaría en el centro de las preocupaciones de Lariguet es el riesgo de que el significado de los predicados morales se relativice indefinidamente,

tornando virtualmente imposible determinar qué resulta moralmente justo/injusto, correcto/incorrecto, bueno/malo, etc., con independencia de las actitudes y convenciones sociales que contingentemente podrían prevalecer en determinados contextos históricos y culturales. El realismo moral, si vamos al caso, podría concebirse en tal sentido como uno de los candidatos que más esfuerzos ha invertido desde la metaética a fin de evitar este riesgo, aunque no siempre sea claro cómo ha pretendido hacerlo ni cuán exitoso ha sido en su empresa.

En su texto, Lariguet repasa diversas caracterizaciones posibles del realismo moral, para decantarse finalmente por una que, sin abrazar necesariamente el realismo externo sobre la existencia de hechos morales ontológicamente objetivos, sí vendría a reconocer algunos aspectos del mundo en general, así como del mundo moral en particular, que no dependerían en un sentido importante de lo que pensemos o deseemos (2023: 64). De acuerdo a Lariguet, su caracterización del realismo moral sería la única en condiciones de desechar los defectos y apropiarse de las virtudes de las principales versiones naturalistas y no naturalistas disponibles en la literatura metaética. A continuación, lo que intentaré dilucidar es si la objetividad ontológica de la moralidad que se desprendería de esta caracterización supuestamente superadora del realismo moral resulta suficientemente objetiva en términos metafísicos como para que la doctrina que la ampara pueda considerarse genuinamente realista. Si bien mi impresión en tal sentido es negativa, las consideraciones que formularé en las siguientes páginas, lejos de resultar contrarias a muchas de las ideas que desarrolla Lariguet en su trabajo, procuran más bien ampliarlas y/o complementarlas desde otro ángulo, no necesariamente compatible con el realismo moral.

2. Del realismo metafísico al realismo moral: un equilibrio inestable entre lo ontológico y lo epistémico

¿Qué es el realismo metafísico y cuál es su relación con el realismo moral? Si aquí nos ceñimos a la definición un tanto estándar propuesta por Searle, el realismo metafísico (también denominado ‘realismo externo’, o simplemente ‘realismo’) es “el punto de vista según el cual el mundo existe independientemente de nuestras representaciones del mismo” (1997: 162). Sin importar cuál sea nuestro lenguaje, nuestro pensamiento, nuestras percepciones, nuestras creencias o nuestras intenciones, existiría un mundo por fuera de nuestros sistemas de representación, algunos de cuyos aspectos o propiedades bien podrían quedar al margen de cualquier tipo de conocimiento. Por eso mismo, proclama Searle, el realismo debe leerse como una tesis exclusivamente ontológica sobre el mundo, y no en cambio como una tesis epistémica, que es lo que sugiere alguien como Putnam cuando afirma que “todo el contenido del realismo cabe en la tesis de que tiene sentido pensar en una Visión del Ojo de Dios (o mejor, en una visión desde ninguna parte)” (1990: 23; citado en Searle 1997: 163). Como “la idea misma de una visión es ya epistémica, y el realismo externo es no epistémico”, piensa Searle, la doctrina kantiana de la realidad nouménica o de la cosa en sí, si vamos al caso, la cual consiste en especular con la posible existencia de una realidad inaccesible al conocimiento empírico o fenoménico, perfectamente podría valer como una forma de realismo.

Desde luego, aquí no hay ninguna obligación de aceptar la definición de Searle. Pero supóngase que la aceptáramos. ¿Cuál sería la relación entre esta clase de realismo y el realismo moral? Uno de los postulados que Lariguet atribuye tanto al realismo en general como al realismo moral en particular parece seguirse directamente de esa definición. En efecto, Lariguet sostiene que habría una serie de propiedades o hechos (físicos, morales, etc.) que serían “independientes de la mente explicativa o cognoscente” (2023: 68). Sin embargo, inmediatamente a continuación añade que esa realidad independiente, según el realista, “puede ser conocida por los agentes humanos por diferentes métodos: introspección, observación, percepción, intuición, reflexión, etc.” (ibíd.; el resaltado me pertenece). Aquí Lariguet no aclara si esta tesis es distintiva del realismo moral en particular, o también del realismo en general. De todos modos, sea como fuere, ¿por qué no cabría admitir la

existencia de hechos, razones o propiedades morales que —al menos *hic et nunc*— fueran incognoscibles para ciertos agentes? Piénsese sin ir más lejos en una práctica como la esclavitud, a la que hoy re-conocemos como moralmente injusta. ¿Cuál sería el problema con decir que esta práctica ya era igualmente injusta en el siglo V a.C., aun cuando —según podría suponerse por *mor del argumento*— los antiguos griegos no fueran capaces de representársela como tal? ¿Por qué el realismo moral debería conjugar su tesis metafísica sobre la existencia de hechos morales ontológicamente objetivos con una tesis epistémica sobre la posibilidad de representarse estos hechos? ¿Es esta doble exigencia siquiera necesaria para abrazar el realismo moral? Todavía más, ¿es esta exigencia siquiera deseable?

Por lo que alcanzo a verificar, Lariguet no aborda estas preguntas en su texto, aunque aquí podría ensayarse una explicación motivada en lo que él sí alcanza a decir en cambio sobre la normatividad de los hechos morales. Dicho por él mismo, incluso si la realidad moral presenta “rasgos naturalistas”, como la propia realidad postulada por el realismo en su versión científico-fisicalista, ella constituye una realidad “*sui generis*”, fundamentalmente debido a su normatividad (ibíd.: 68). Cuál es el alcance de esta afirmación, desde luego, es materia de disputa, pero basta con notar por el momento qué sucede con aquellas personas que, como los niños pequeños o quienes padecen algún déficit mental, se muestran incapaces de comprender contenidos normativos muy básicos. Puesto que estas personas están impedidas de hallar en ciertos hechos —sea, por caso, la ilicitud del robo— lo que Lariguet denomina una “base motivante justificatoria” de su comportamiento (2023: 71), simplemente no hay manera de hallar en sus actos una base motivante que justifique a su vez reacciones tales como el elogio (por hacer el bien) o la reprobación (por hacer el mal). Más adelante volveré sobre este punto, al que considero un aspecto crucial de la normatividad de los hechos morales (véase *infra*). No obstante, por ahora importa recapacitar sobre el costado epistémico de aquella exigencia entrevista por Lariguet como definitoria del realismo moral. Como fácilmente se adivinará, aunque el hecho de que la ilicitud de una práctica como el robo o la esclavitud no pueda ser re-conocida por algunas personas (i.e. los niños pequeños o los griegos de la antigüedad) sea suficiente para inmunizar a dichas personas frente a cierto tipo de reacciones, nada se sigue de aquí en lo concerniente a la ilicitud de dicha práctica. Pero si esto es así en relación a estas personas, ¿por qué no podríamos afirmar asimismo que hay hechos morales que hoy nadie está capacitado para conocer, pero que no por eso son

menos reales que otros hechos de los que sí tenemos plena consciencia? La sacralidad de la vida humana podría ser un hecho de este calibre si un día se revelara a ciencia cierta que Dios existe, y pareciera haber buenas razones para no excluir a la filosofía moral de base teológica como una auténtica forma de realismo, como el propio Lariguet reconoce a pesar de los defectos filosóficos inocultables que al mismo tiempo le imputa (2023: 76).

Estas reflexiones, por cierto, pueden parecer muy alejadas de las verdaderas intenciones de Lariguet. De hecho, cuando él repasa las principales variantes del realismo no naturalista y naturalista, sea en sus versiones reduccionista o no reduccionista, el común denominador que ellas comparten, y que le permite agruparlas como representantes del realismo y no de alguna otra doctrina metaética, es precisamente su concepción de los hechos morales como realidades ontológicamente objetivas. Allí ingresan claramente, por ejemplo, los realismos no naturalistas de Platón o de Moore, para quienes los hechos, razones o propiedades morales gozarían de una entidad metafísica *sui generis*. Pero también ingresan los naturalismos reduccionistas de Bentham, de Spencer, de Darwin, e incluso de una pensadora actual como P. Churchland, a quienes Lariguet critica por incurrir en la falacia naturalista (2023: 78-79). Más aún, aunque Lariguet separa cuidadosamente estas formas “crudas” de realismo de las versiones más sofisticadas o no reduccionistas, ancladas en nociones como ‘grounding’ o ‘supervenencia’, ninguna de ellas sería en principio ajena a la idea de que los hechos morales gozan en algún punto de esa misma independencia existencial que uno está dispuesto a conceder a entidades tales como los ríos o las montañas (ibíd.: 86). Sin embargo, cuando llega el momento de decodificar esta idea con mayores precisiones, no es la noción de ‘objetividad ontológica’ la que acude en su auxilio, entendida como ‘independencia representacional’ o ‘cognitiva’ (véase supra), sino la noción de ‘objetividad epistémica’, a la que Searle meramente entiende como la propiedad de existir con independencia de nuestras motivaciones, inclinaciones, deseos, sentimientos, actitudes o puntos de vista (al respecto, véase Searle 1997: 27). De hecho, según afirma Lariguet, la idea o intuición más válida, atractiva o poderosa del realismo moral en su versión sofisticada sería la idea que en el fondo late en un pensador típicamente antirrealista como Kant “según la cual hay ciertas cosas que debemos hacer, o debemos abstenernos de hacer, lo queramos o no” (2023: 86).¹⁸

¹⁸ Aunque Searle caracteriza la ‘objetividad ontológica’ en función de la noción de ‘independencia representacional’ o ‘cognitiva’ (I1) y la ‘objetividad epistémica’ en función de la noción de ‘independencia actitudinal’ (I2), resulta evidente que los hechos y las entidades ontológicamente objetivas como las montañas y los ríos también existen con independencia de las

Como bien puede apreciarse, Lariguet vuelve a introducir por esta vía una caracterización epistémica del realismo moral, contraviniendo abiertamente la sugerencia de Searle de que el realismo, en cualquiera de sus versiones (científico, moral, etc.), constituye una tesis exclusivamente ontológica. Por supuesto, ni bien formula aquella intuición, él se apresura a añadir que “la idea según la cual hay cosas morales que están ahí, lo queramos o no, hace que los hechos morales se asemejen, en un punto, a la existencia de montañas o ríos, cuando decimos que están ahí, los veamos o no, queramos verlos o no” (ibíd.). Mas si la intención de Lariguet es insistir con la semejanza que cabría trazar entre los hechos morales y aquellas entidades que, como las montañas y los ríos, gozan de una objetividad que no es meramente epistémica sino también ontológica, ¿por qué no hacer referencia a la idea según la cual hay hechos morales que están ahí, los veamos o no, nos lo representemos o no, y no en su lugar a la idea mucho menos ambiciosa que se refleja en este pasaje de que hay hechos morales que están ahí con independencia de nuestras inclinaciones?

La pregunta es relevante debido a que la objetividad epistémica, según Searle la concibe, también es predicable de hechos o entidades que carecen de objetividad ontológica, tal el caso de los hechos institucionales. Y si los hechos morales solo comparten con entidades como las montañas o los ríos la propiedad de ser epistémicamente objetivos, mas no ontológicamente objetivos, entonces queda abierta la posibilidad de que los mismos reciban una interpretación puramente institucionalista o convencionalista, la cual sería a todas luces incompatible con el realismo. Esta interpretación, además, colocaría a la moralidad como institución en un pie de igualdad con instituciones tales como las que han justificado el

actitudes que los seres humanos podamos adoptar hacia las mismas. Por esa razón, aquí podría plantearse la duda acerca de si no cabe esperar una definición más demandante de ‘objetividad ontológica’ que no solo prevea I1 como condición, sino también I2. No obstante, ¿a qué necesidad teórica respondería esta estipulación conceptual? ¿Quizá a la necesidad de diferenciar los hechos institucionales de los hechos morales? Recordemos que, para Searle, los hechos institucionales no satisfacen la condición I1 debido a que necesitan para existir que un grupo de personas tome un hecho bruto cualquiera y le asigne una función de status determinada, algo que básicamente no sería posible si no mediaran ciertas representaciones colectivas. Pero piénsese ahora en un hecho moral como la injusticia de la esclavitud. Para que este hecho moral exista, no parece igualmente necesario que medie una representación colectiva. Es decir, no es en modo alguno insensato pensar que la práctica de la esclavitud en la antigua Grecia era un hecho moralmente injusto, aunque no haya habido un solo griego en condiciones de representárselo como tal. Sin embargo, ¿es posible pensar en la injusticia de la esclavitud como un hecho que existe con independencia de *cualquier* representación? Como intentaré mostrar en las secciones 3 y 4 que siguen a continuación, no solo que esto no parece posible, sino que los hechos morales tampoco satisfarían la condición I2, o por lo menos no en un sentido importante que será necesario aclarar cuando llegue el momento oportuno (véase *infra*). Allí también sostendré que, si un hecho o entidad no satisface la condición I2, entonces parecería que tampoco puede satisfacer la condición I1.

apartheid o el exterminio del pueblo judío, dejando a un lado el elemento crítico que la caracterizaría (Lariguet 2023: 81-82).

A fin de evitar esta consecuencia, el desafío que enfrenta Lariguet consiste en explicar si acaso puede haber todavía una caracterización alternativa de los hechos morales que, sin negar su objetividad epistémica, de alguna manera se las ingenie para preservar su objetividad ontológica, que es el rasgo distintivo de la doctrina realista. Lariguet explora en esa dirección algunos indicios. Constata, por caso, que el mundo moral, tal como se nos manifiesta, presenta una suerte de “externidad” (2023: 77) frente a la cual seríamos “un tanto pasivos” (ibíd.: 87). En palabras de David Enoch, la moral sería un asunto “indisponible” y cuya autoridad “descansa en la intuición de que hay cosas que ‘se nos escapan’” (ibíd.). De cualquier modo, ¿son estos indicios suficientes para dotar a los hechos morales de la clase de objetividad ontológica que el realismo metafísico predica de las montañas y los ríos?

Así como el agua de los ríos moja y uno no puede disponer de este hecho externo, muchos hechos morales también parecen estar “ahí afuera”, como dice Lariguet (ibíd.), sin que nosotros podamos disponer de ellos y ante los cuales —en expresión de Simone Weil (2007)— no cabría más que rendirse. Paradójicamente, sin embargo, Lariguet reconoce que también seríamos copartícipes de la modelación y definición del mundo moral (Lariguet 2023: 76-77). El mundo moral, afirma el autor, “ciertamente no es ‘increado’” (ibíd.: 77). Pero tampoco reúne el carácter meramente artificial que poseen los hechos institucionales. ¿Cómo conviene entonces caracterizarlo? Lariguet sostiene que esta pregunta se responde atendiendo a la “estructura formal” que exhibe, compuesta de proposiciones, relaciones lógicas deductivas y relaciones de implicación pragmática (ibíd.: 78). Esta estructura, nota él con indudable impronta chomskiana, “hace parte (...) de la estructura de nuestra propia mente”, pero ella también se plasma por fuera de la misma, comenzando por la realidad lingüística de la que todos seríamos de alguna manera partícipes o usuarios sin ser dueños ni creadores absolutos (ibíd.).

Aunque personalmente guardo simpatía por muchas de las ideas que Lariguet expresa en estos pasajes, tengo asimismo la sensación de que la mayor parte de las mismas, si no todas, cuajan mejor con una lectura no estrictamente realista de la moralidad. Para despejar

cualquier duda desde el comienzo, permítaseme aclarar que esto no tiene nada que ver con que ese carácter (parcialmente) creado que ella exhibiría hasta cierto punto parezca guardar en principio una mayor afinidad con visiones lisa y llanamente anti-realistas como el constructivismo de Christine Korsgaard, por ejemplo. Después de todo, hay hechos o entidades tan artificiales como las instituciones que, no por haber sido creadas por seres humanos, dejan de ser ontológicamente objetivas. Piénsese sin ir más lejos en los automóviles, los semáforos o las computadoras. Aunque estos artefactos no existirían si no fuera en virtud de auténticos actos humanos de creación, y no podrían funcionar apropiadamente sin actos intencionales continuos que los manipulen a lo largo del tiempo, son entes cuya estructura y materialidad se mantendrán incólumes con total independencia de lo que hagan o dejen de hacer los seres humanos desde el punto de vista práctico o cognitivo. Aun si no quedara un solo ser humano sobre la faz de la Tierra, estos entes seguirían ocupando espacio, por ejemplo, o acumulando polvo, o refractando la luz solar. Su objetividad ontológica, por esto mismo, sería semejante a la que Lariguet predica con razón de las montañas y los ríos. En contraposición a esos artefactos, sin embargo, uno de los rasgos distintivos que parecen exhibir los hechos morales tiene que ver precisamente con esa falta o ausencia de materialidad. Imagínese en tal sentido que no quedara un solo ser humano sobre la faz de la Tierra. En ese escenario, tampoco habría un solo hecho moral. O eso es lo que parece si uno no está dispuesto a zambullirse ingenuamente en las aguas del idealismo platónico (no obstante, véase *infra*; además, véase Larmore 2021).

Entre los hechos concebibles al menos desde la teoría filosófica, muchos de ellos pueden clasificarse como hechos genéricos. Típicamente son estos hechos los que figuran en las prótasis de las normas del Derecho positivo, señalando las condiciones fácticas que deben cumplirse para que se desencadene una determinada consecuencia jurídica (sobre la noción de “hecho genérico”, véase González Lagier 2003: 17). Hechos tales como la ocurrencia de un homicidio o la firma de un contrato son hechos de este calibre, pero asimismo lo son hechos morales como la injusticia de la esclavitud o la bondad de la caridad. Si hechos así existen, su existencia no puede dirimirse en el mismo plano material al que pertenecen los hechos brutos o naturales, los cuales son individuales o singulares por definición. Pero incluso si la totalidad del mundo moral se redujera al conjunto de hechos individuales que presentan tales o cuales propiedades deónticas o aretaicas distintivas, y estas propiedades

supervinieran sobre propiedades singulares de cuya materialidad no hubiera dudas, el significado de dichas propiedades —como el propio Lariguet insistentemente sostiene (2023: 78-79)— no podría reducirse sin más a lo que denotan sus contrapartes naturales.

La alternativa, por cierto, sería proceder según lo sugerido más arriba y asumir una variante idealista del realismo moral, en una línea similar a la platónica. Según ella, los hechos morales existirían en una especie de *ὑπερουράνιος τόπος* o “lugar supraceleste”, como reza el Fedro (247c), el cual permanecería inalterado y siempre igual a sí mismo, más allá de todo contacto con el alma humana. Sin despreciar esta postura, que aun al día de hoy parece contar con defensores conspicuos (Larmore 2021), lo cierto es que no es sino el propio Lariguet quien la descarta seriamente como alternativa, precisamente al afirmar, entre otras cosas, que “postular la absoluta inanidad del hombre” en relación a ese mundo moral contraría una de nuestras intuiciones más serias, como lo es la intuición de que “el hombre, al menos, ‘coparticipa’ de algún modo en la modelación de dicho mundo” (2023: 76). Como dice Lariguet, esta intuición es seria, y aquí no estoy dispuesto a contradecirla. ¿Es ella, no obstante, compatible con el realismo moral y la idea de que los hechos y las razones morales son tan ontológicamente objetivas como los ríos y las montañas?

En la siguiente sección, intentaré abordar esta pregunta por medio de una especie de subterfugio. Allí argüiré que mientras la objetividad ontológica se entienda como una categoría absoluta, solo una determinada clase de hechos detentarán este estatuto ontológico, a saber: los hechos brutos o naturales sobre los que paradigmáticamente versa la física. Planteada en términos relativos, en cambio, esta misma categoría podría ser muy útil para clasificar algunos hechos morales, e incluso también algunos hechos o entidades mentales como los dolores, por ejemplo, a los que un planteo como el de Searle considera ontológicamente subjetivos de manera excluyente. Si esto, a la postre, habilita una lectura estrictamente realista de los hechos morales es harina de otro costal. De cualquier modo, el diagnóstico provisorio parecería apuntar en una dirección no muy diferente a la transitada por Hilary Putnam, para quien el ‘realismo’ como doctrina filosófica no sería menos relativo que aquellas mismas categorías searleanas, razón por la cual —a lo sumo— tan solo debería escribirse con una ‘r’ minúscula (1994: 61).

3. Las mil caras de la objetividad (y del realismo)

Considérense los dolores. Considérese el dolor de muela que me azotó hace dos semanas y me obligó a consultar a mi odontóloga. Ella detectó una caries importante que la llevó a proponer un tratamiento de conducto antes de realizar el arreglo correspondiente. Esta caries era la causa de mi dolor y ella habría estado allí aun cuando yo no hubiera sentido nada al respecto, lo que la transforma en un hecho o entidad ontológicamente objetiva. ¿Qué decir, no obstante, del propio dolor? Los dolores, como dice Searle, constituyen el ejemplo paradigmático de entidades ontológicamente subjetivas, en el sentido de que su propio ser, como diría Berkeley, es ser percibido [esse est percipi]. En el caso del dolor de muela referido, él coincide con mi propia experiencia autoconsciente del mismo, por lo que simplemente no existiría como tal si yo no estuviera al tanto de su presencia. Sin embargo, ¿qué puede decirse de dicho dolor en términos ontológicos en relación a mi odontóloga? Si la idea es que la objetividad ontológica de un hecho o entidad se defina en función de si puede existir con independencia de nuestras representaciones, parece algo obvio que dicho dolor existiría con total independencia de la representación que ella, mi odontóloga, pueda trazarse del mismo.

A fin de clarificar lo que aquí está en disputa, quizá convenga introducir algunas precisiones conceptuales. Llamemos a un hecho o entidad que requiere de al menos una experiencia o representación mental para existir un «hecho o entidad ontológicamente subjetiva en sentido estricto o absoluto» (OSSE). Los dolores, como se ha visto, son hechos o entidades de esta naturaleza dado que no existirían si no fuera en virtud de ciertas experiencias particulares, como la experiencia de mi propio dolor de muela. Por otro lado, llamemos a un hecho o entidad que requiere de ciertas experiencias o representaciones para existir, aunque no de una experiencia o representación particular, un «hecho o entidad ontológicamente subjetiva en sentido lato o relativo» (OSSL). Al menos según enseñan ciertas teorías disposicionales, los colores, por ejemplo, serían hechos o entidades de esta naturaleza, dado que no existirían de no ser por ciertas representaciones, aunque para que ellos existan no es necesario que tales o cuales personas en particular en efecto se los representen.

Por supuesto, según se viera en el ejemplo anterior, un hecho o entidad OSSE como mi dolor de muela bien puede ser, al mismo tiempo, y precisamente por no depender para existir de lo que alcance a representarse mi odontóloga u otra gente, un «hecho o entidad ontológicamente objetiva en sentido lato o relativo» (OOSL), una clasificación que es perfectamente aplicable a entidades presuntamente disposicionales como los colores, por ejemplo, que a su vez son claramente OSSL. Pero si todo esto es cierto, entonces lo ontológicamente objetivo y lo ontológicamente subjetivo en sentido lato o relativo —esto es, tanto lo OOSL como lo OSSL— pasan a constituir categorías virtualmente superponibles, siendo ellas predicables de los mismos hechos o entidades. De este modo, el hecho de que esta pera luzca amarilla en condiciones lumínicas normales para la inmensa mayoría de seres humanos podría clasificarse como un hecho OOSL en relación a mi hijo, que padece acromatopsia y es incapaz de percibir este color, aunque al mismo tiempo sea un hecho OSSL en relación al resto de nosotros.

¿Qué sucede, no obstante, con la categoría de lo «ontológicamente objetivo en sentido estricto o absoluto» (OOSE)? ¿Existen hechos o entidades de esta naturaleza, es decir, hechos o entidades capaces de existir con independencia de lo que dicte cualquier esquema o sistema de representación? ¿Cabe especular con la existencia de cosas que son ontológicamente independientes de nuestro sistema perceptivo, por ejemplo, como así también de nuestros esquemas conceptuales más avanzados, como sin dudas lo es el esquema postulado por la concepción fisicalista del universo? (al respecto, por caso, véase Williams 1996)

Tanto el pragmatismo realista de H. Putnam como el pragmatismo anti-realista de R. Rorty han negado que tenga sentido postular la existencia de esta clase de cosas. La idea kantiana de una realidad nouménica o cosa-en-sí —arguyen—, como así también la idea tradicional de que existiría una realidad objetiva y no estructurada conceptualmente que de una u otra manera estaría allí afuera, a la espera de ser representada, pertenecen a un conjunto de categorías filosóficas que la filosofía haría bien en abandonar, debido a que básicamente no parece haber nada que se siga con provecho de su uso (al respecto, véase Putnam 1994: 60-67 y Rorty 1991: 5-12). Pragmáticamente, por cierto, Putnam y Rorty plantean una objeción atendible. Después de todo, ¿qué diferencia práctica supone atribuir a algo impensable el

fundamento de todo lo pensado que no se siga de no atribuirlo a nada, por ejemplo, o a una mente divina, o a un Espíritu Absoluto, o simplemente a la Matriz? El punto crucial, no obstante, es si toda discusión filosófica puede reducirse a lo que resulta pragmáticamente provechoso.

Nada está dicho, además, en lo que respecta a la posibilidad de comenzar a pensar conceptualmente en lo que alguna vez resultó impensable, como en los dinosaurios que habitaron la Tierra hace 60 millones de años. Una cosa es segura: sin las categorías humanas con las que hoy pensamos en ellos, sería simplemente imposible diferenciar a un dinosaurio carnívoro como el *Skorpiovenator bustingorryi* de un dinosaurio herbívoro como el *Patagotitan mayorum*, o a un resto fósil de una roca inerte. Ahora bien, que estas categorías constituyan de alguna forma una auténtica construcción humana, y tengan en ese sentido un origen histórico y contingente, vinculado a determinados tipos de intereses explicativos, no se sigue que las entidades sobre las que ellas versan no sean —o no hayan sido— completamente independientes de esas mismas categorías e intereses. ¿De qué otra manera podrían ser las cosas si cuando vivieron los dinosaurios no existían los seres humanos y sus categorías clasificatorias?

Un constructivismo extremo sobre los hechos podría aceptar el desafío y proceder, según recuerda Boghossian, en una línea similar a la desandada por Bruno Latour, quien se arriesgó a afirmar que antes de que Robert Koch descubriera el bacilo responsable de la tuberculosis, dicho bacilo “no tenía existencia real alguna” (1998: 84-85; citado en Boghossian 2009: 49). Esta estrategia, sin embargo, resulta a todas luces absurda. Como inteligentemente reflexiona Stieb (2005: 277), del hecho por demás indiscutible de que no podamos acceder a ciertas realidades más allá de las construcciones o categorías que limitan nuestras investigaciones no se sigue que no podamos acceder a realidades que existen más allá (o con independencia) de esas mismas investigaciones. Y si bien este acceso puede ser parcial, acotado o incompleto, como reconoce M. A. Quintanilla desde lo que él llama un “realismo tentativo o hipotético” (1994: 32), se trata de un acceso tan auténtico como cualquier otro.

Volvamos a llamar entonces a aquellos hechos o entidades que no requieren para existir de ninguna experiencia o sistema representativo «hechos o entidades ontológicamente objetivas

en sentido estricto o absoluto» (OOSE). Las montañas, los ríos y los dinosaurios son hechos o entidades de este tipo, como sin dudas también lo son otra infinidad de entidades, hechos y propiedades que supieron poblar y actualmente pueblan nuestro universo, aunque ni siquiera seamos conscientes de su existencia. Ahora convengamos en caracterizar el realismo externo como aquella tesis metafísica que postula la existencia de hechos o entidades OOSE. Si esta tesis luce filosóficamente atractiva no es importante, pues lo único relevante por el momento es determinar qué se sigue de la misma para una correcta caracterización del realismo moral. Como se apreciará con cierta facilidad, el realismo científico referido por Lariguet en su artículo podría caracterizarse como una variante más acotada del realismo externo, según la cual los hechos o entidades que pueblan nuestro universo serían los hechos o entidades postuladas por nuestras mejores teorías científicas. En principio, uno podría abrazar el realismo externo sin abrazar por eso mismo el realismo científico, pero esto tampoco es importante de momento. ¿Qué sucede, no obstante, con el realismo moral? ¿Constituye esta doctrina una variante más acotada del realismo externo, como efectivamente parece serlo el realismo científico? Intuitivamente, la respuesta parece negativa. Pero veamos las razones.

Considérese en primer lugar el hecho evidente de que no hay moralidad sin seres humanos. Hace 60 millones de años, por ejemplo, simplemente no había moralidad. Y, si no había moralidad, tampoco había hechos morales. Más aún, considérese en segundo lugar qué características tuvieron que desarrollar los antiguos homo sapiens para que entre ellos surgiera algo semejante, o remotamente semejante, a una moralidad. ¿Podría haber surgido algo así entre seres incapacitados para comprender siquiera de modo pre-lingüístico algunas nociones básicas relativas a lo prohibido y lo permitido, por ejemplo, o que no hubieran engendrado disposición alguna para actuar de acuerdo a lo que revestiría relevancia normativa? Imagínese una comunidad poblada por seres con amnesia anterógrada, el mismo trastorno neurológico que padece el protagonista de *Memento* (2002), el film de C. Nolan. En seres así, según parece sensato plantear a modo de hipótesis, ni siquiera sería posible el surgimiento de algo remotamente semejante a una consciencia moral, por la misma razón por la que estos seres se ven forzados a olvidar de un instante al otro absolutamente todo lo que les sucede. Estos seres, por caso, están incapacitados para desarrollar conceptos tan básicos como los de ‘causalidad’, ‘culpa’, ‘responsabilidad’ o ‘imputación’, los cuales presuponen una mínima capacidad para representarse ciertos hechos como unidos por una relación lógica.

Desde luego, aquí podría objetarse que nada de esto era así entre los antiguos *homo sapiens*. Podría notarse, además, que algunas de estas capacidades representativas ya eran en ellos características, como hoy pueden de hecho comprobarse primitivamente entre algunos homínidos. Ergo, si ello es así, como no es insensato suponer, lo único que de aquí podría seguirse es que, a los efectos de que un hecho moral se configure como tal, son necesarias una serie de capacidades representativas elementales. Y si estas capacidades solo son posibles dentro de un determinado marco de experiencias y representaciones subjetivas, como la experiencia del dolor en carne propia o la representación empática del sufrimiento ajeno, no habrá hecho moral, por básico o elemental que sea, que pueda calificarse como OOSE. La consecuencia, en cualquier caso, es que el realismo moral, si todavía tiene algún sentido proclamar una doctrina semejante, no debería concebirse como una variante más acotada del realismo metafísico externo, como sí parece serlo en cambio el realismo científico.

Pese a esta conclusión provisoria, mal haríamos en pensar en los hechos morales como si estuvieran dotados de propiedades OSSE. Dado que es a todas luces evidente que al menos algunos de ellos existen con total independencia de ciertos individuos y sus representaciones particulares, esto no parece en modo alguno plausible. El hecho de que me duela la muela, para volver al caso inicial, tiene la particularidad de ser OSSE debido a que no existiría sin mí y mi propia consciencia subjetiva del dolor. Pero, en contraste con este caso, repárese en un hecho tal como la injusticia de la esclavitud. Por mor del argumento, supóngase que los antiguos griegos que practicaron la esclavitud no fueran conscientes de su injusticia, posiblemente debido a que carecían de la capacidad para representarse ciertas propiedades morales en relación con ciertos hechos. De haber sido así, ello probablemente nos daría hoy una menor razón para reprobar su conducta, tornándola hasta cierto punto excusable (no obstante, véase Alvarez y Littlejohn 2017). Lo que no podría darnos, sin embargo, es una razón para negar que los griegos hayan sido injustos. Ahora bien, una cosa es admitir que los griegos hayan podido ser injustos sin saber que lo eran, y otra cosa es pretender que fueron injustos con independencia de cualquier representación de la injusticia por ellos cometida. Es esta pretensión, en todo caso, la que todavía debe encontrar un respaldo filosófico creíble.

Más aun, con el objetivo de aumentar el desafío que debe enfrentar el realismo externo en filosofía moral, supóngase ahora que fuese ni más ni menos que nuestra propia representación actual de la injusticia de la esclavitud lo que determina la existencia de este hecho moral. Un relativismo como el de G. Harman, sobre el que algo diré al final de esta sección, podría sostener una postura semejante, aunque lo mismo podría hacer un relativismo como el de Rorty o ciertas clases de constructivismo ético. Evidentemente, esto negaría la naturaleza OOSE del hecho moral en cuestión, es decir, la capacidad de dicho hecho de existir con independencia de toda representación, rasgo que en una nota previa fue simbolizado como I1 ('independencia representacional' o 'cognitiva') (véase supra, nota al pie nro. 1). Un realismo como el entrevisto por Lariguet hacia el final de su trabajo todavía podría aducir a su favor que el rasgo distintivo de los hechos morales no es I1, sino I2, es decir: su independencia actitudinal. Los hechos morales, según esta nueva manera de formular la tesis realista, no necesariamente existen con independencia de toda representación, aunque sí con independencia de nuestras inclinaciones, deseos, preferencias y demás actitudes subjetivas. De todas formas, ¿sería este planteo filosóficamente defendible?

Aquí todo depende, una vez más, de cómo se defina la 'independencia actitudinal' que Searle toma como rasgo saliente de la 'objetividad epistémica', pero que ahora podemos tomar también como una característica adicional de la 'objetividad ontológica'. Entidades tales como las montañas y los ríos serían OOSE no solo en virtud de ser I1 (representacionalmente independientes), sino también en virtud de ser I2 (actitudinalmente independientes). Y entidades tales como los hechos institucionales a los que alude Searle en *La construcción de la realidad social*, a pesar de no ser I1, pueden no obstante ser I2, con lo cual todavía queda un margen para concebirlas como 'ontológicamente objetivas', tal vez en un sentido más restringido de la expresión. ¿Es comparable la situación de los hechos morales? Intuitivamente no lo parece, pero veamos por qué.

Los hechos institucionales existen en virtud de convenciones humanas, que son las que permiten que a un cierto hecho bruto o natural le sea asignada una función (al respecto, véase Searle 1997: 49 y sigs.). Ejemplos sobran. Piénsese por caso en la convención que establece que la luz roja de los semáforos constituye una alerta de detención. Una vez creado el hecho institucional por medio de la regla constitutiva correspondiente, ese hecho, sumado a otros

hechos, determinará si un enunciado como el que dice que ‘debemos detenernos cuando el semáforo se pone en rojo’ (1) es verdadero, más allá de las actitudes que adoptemos frente al mismo. En tal sentido, uno podría considerarlo un hecho absurdo y despreciable, al punto de no estar dispuesto a detenerse cuando la luz de los semáforos adopta este color, y nada de esto sería suficiente para alterar la existencia del mencionado hecho, como así tampoco la verdad de (1). Sin embargo, ¿existe un hecho de este tipo que de manera análoga esté en condiciones de determinar la verdad (o falsedad) de un enunciado como el que afirma que ‘la esclavitud es injusta’ (2)? Esto es, ¿existe un hecho que pueda determinar la verdad (o falsedad) de (2) con independencia de las actitudes que puedan adoptarse frente al mismo? Imagínese que yo afirmo ‘la esclavitud es injusta’, pero luego la apruebo, la celebro o la promuevo. En este caso cometería una inconsistencia pragmática que, como afirma Smith en *El problema moral* (2015: 42), nos dejaría simplemente desconcertados.

En esta misma obra, según se recordará, Smith se refiere a este fenómeno como el “segundo rasgo de la moral”, vinculado a lo que allí denomina “el carácter práctico” o “las implicaciones prácticas del juicio moral” (ibíd.: 41-42). Quien, por eso mismo, afirma que la esclavitud es injusta, pero luego la promueve sin ofrecer a cambio al menos una razón que justifique lo que hace, generará un desconcierto que arrojará serias dudas sobre la sinceridad de su afirmación inicial. A este segundo rasgo de la moral Smith le suma un primer rasgo, al que denomina “la objetividad del juicio moral” (ibíd.: 41), el cual básicamente supone la posibilidad de encontrar respuestas correctas para preguntas morales tales como si la práctica de la esclavitud es justa o injusta. En su caracterización inicial del primer rasgo de la moral, Smith no aclara si la objetividad allí suscitada es de naturaleza ontológica o simplemente epistémica. De cualquier modo, el punto relevante aquí es que una vez que se acepta el segundo rasgo de la moral como una condición definitoria o constitutiva de la misma, la objetividad suscitada en el primer rasgo ya no podrá caracterizarse como I1 (i.e. representacionalmente independiente), por la sencilla razón de que nada que no sea I2 (i.e. actitudinalmente independiente) —o, para expresarlo de modo inverso: nada que sea actitudinalmente dependiente— puede ser I1.

Desde luego, esta constatación no es privativa del ámbito moral. El hecho de que un vino sea más fresco y equilibrado que otro vino, por ejemplo, o simplemente más agradable al

paladar, depende para existir de la presencia de ciertas actitudes subjetivas, como ciertos gustos, preferencias y predilecciones. Muchas de estas notas características, por cierto, simplemente no existirían si no hubiera una base química que las sustente, la cual no solo tendría la propiedad de ser I2, sino también I1. Pero el carácter distintivo de estas notas, su cualidad fenoménica particular (su ‘quale’, dirían los filósofos de la mente), es irreductible al elemento químico que le da sustento. Más aun, tampoco existirían estos ‘qualia’ si no fuera por la presencia de ciertas disposiciones y actitudes subjetivas, como se pone en evidencia cuando comparamos lo que puede experimentar un enófilo con la posible experiencia de un abstemio. Sin determinadas experiencias particulares, ancladas en ciertas actitudes subjetivas, no habrá nada que pueda concebirse como ‘un vino agradable’, por ejemplo, un hecho que por eso mismo nunca podría ser I1.

Ahora bien, para volver a situarnos en el ámbito moral, pensemos por un momento en todas las actitudes subjetivas que necesariamente tienen que estar reunidas para que un acto pueda calificarse como humillante, por ejemplo. ¿Existiría la humillación como tal, con todo lo que la misma implica desde el punto de vista moral, si no existiera el sentido de la propia autoestima, o una mínima necesidad de reconocimiento, o un miedo al rechazo, o una expectativa de ser socialmente aceptados, al menos dentro de ciertos límites? Como Strawson notó hace tiempo, hay actitudes como el resentimiento, la indignación o la gratitud que forman una parte inescindible de nuestra propia humanidad, al punto de que ni siquiera podríamos reconocernos como los seres humanos que de hecho somos si intentáramos concebirnos con independencia de ellas. Estas actitudes, según explica, moldean nuestra vida en sociedad y están tan enraizadas entre nosotros que simplemente no cabe plantearse la posibilidad de su abandono o revisión radical. Uno no puede elegir no sentir ira o indignación cuando es agredido, digamos, como uno tampoco podría optar por un proceso intelectual de formación de creencias que prescindiera de la inducción (2008: 28). Nada de esto significa, por cierto, que no haya espacio para que revisemos algunas de nuestras actitudes subjetivas particulares, como veremos en la siguiente sección. Esta constituye, como ha remarcado Nino, una condición inevitable del progreso moral (2007: 62). Pero si es el marco general de actitudes el que no tenemos más remedio que aceptar como condición de nuestra propia agencia práctica, según explica Strawson (2008: 25), esto sin dudas tiene que generar un impacto a la hora de comprender la naturaleza metafísica de cualquier hecho moral.

Aun quienes históricamente se han negado desde la filosofía a conceder la realidad intrínseca de los colores y otras propiedades secundarias, como algunos teóricos disposicionalistas, admiten no obstante que la idea de que estas propiedades podrían ser I1 tiene perfecto sentido. ¿Por qué no admitirían esta idea si tanto para ellos como para sus adversarios resulta una verdad de Perogrullo que estas mismas propiedades, y paradigmáticamente los colores, constituyen realidades de naturaleza I2? Al menos hasta donde sé, nadie nunca ha sostenido que para percibir un color debamos estar en posesión de alguna actitud subjetiva o algún estado de ánimo en particular.

Sin embargo, en contraste con las propiedades secundarias, las propiedades morales sí han requerido para existir que los seres humanos hayamos ido desarrollando a lo largo de nuestra evolución ciertas actitudes subjetivas, como las actitudes reactivas a las que alude Strawson. Y aquí no se trata meramente de que nadie podría re-conocer el carácter humillante que comporta la trata de personas o la esclavitud si no se dispusiera a ver el mundo desde la perspectiva de la víctima, poniéndose empáticamente en sus zapatos. Si bien esto tiende a ser así en muchos casos, la cuestión relevante en el presente sitio no es meramente epistémica sino metafísica. Lo que aquí más bien debe comprenderse es que el mundo moral, con sus hechos y propiedades distintivas, sin importar lo discutibles o polémicas que resulten, es ese mismo mundo que nuestras propias actitudes subjetivas nos permiten experimentar desde un determinado lugar o perspectiva (Strawson la denominó “participante”, pero el punto aquí es más general que el que se desprende de su planteo). Es ese mismo mundo de cuya creación, como bien destaca Lariguet, seríamos de cierto modo copartícipes (cf. supra), aunque copartícipes desde nuestra propia sensibilidad y experiencia actitudinal.

Un mundo físico poblado por objetos o entidades sin colores, por ejemplo, es una posibilidad que muchos teóricos admiten sin dificultad, y que cualquiera de nosotros podría incluso imaginar sin gran esfuerzo intelectual. El cine, de hecho, nos ha mostrado un mundo en blanco y negro que bien puede allanarnos esa tarea intelectual. Pero un mundo moral en el que no haya sufrimiento, alegría, tristeza, remordimiento o culpa, ¿sería acaso imaginable? ¿Podría concebirse un mundo en el que la trata de personas, la esclavitud y otras prácticas fueran humillantes, pero en el que nunca nadie hubiera experimentado en carne propia el

dolor ante el maltrato ajeno o la frustración que suele acompañar a la indiferencia? ¿Podría haber un mundo poblado por actos moralmente admirables en el que nadie supiera muy bien qué se siente admirar a, o ser admirado por, alguien? (al respecto, véase García Valverde 2023: 377) Si algo así fuera remotamente posible, de seguro que no se parecería en nada a ningún mundo moral del que tengamos registro.

Descartada la objetividad ontológica de los hechos morales proclamada por el realismo externo en virtud de no poder reunir las características I1 e I2 ya analizadas, todavía resta definir si existe alguna otra clase de objetividad que no solo sea compatible con el realismo moral, sino que sea definitoria de esta doctrina. Considérese una vez más, por lo pronto, la característica I2. Así como al inicio de esta sección se planteó la posibilidad de relativizar la naturaleza de lo que resulta ‘ontológicamente objetivo’ y ‘subjetivo’ en el sentido de Searle, atendiendo básicamente a la característica I1 que presentan ciertos hechos, aquí convendría hacer lo propio en relación a la característica I2. Según acaba de constatarse, los hechos morales, por ser actitudinalmente dependientes, no podrían definirse como I2. Sin embargo, ni bien se admite la posibilidad de relativizar la dependencia y/o independencia actitudinal del mismo modo en que antes se relativizó la dependencia y/o independencia representacional (véase supra), esta misma constatación deberá matizarse con toda severidad. Y es que, así como un hecho moral no podría existir como tal si no fuera en referencia a cierto marco actitudinal, como el marco actitudinal M1, no pudiendo ser por eso mismo I2, bien podría ser el caso que ese mismo hecho sea I2 en referencia a un marco actitudinal diferente, como por ejemplo el marco M2.

Esta lectura, según se comprobará, permite caracterizar a los hechos morales como OOSL atendiendo no ya a la característica I1 que Searle empleó para definir la ‘objetividad ontológica’, sino a la característica I2 que él empleó para definir la ‘objetividad epistémica’, algo que en un principio parecía difícil de conciliar. Por eso mismo, semejante lectura tampoco es incompatible con una interpretación moderadamente subjetivista de los hechos morales, es decir: con una interpretación que les atribuya la propiedad de ser OSSL. Si este es, pues, el panorama, no debería ser motivo de sorpresa el hecho de que exista una aproximación lisa y llanamente relativista a los hechos morales que resulta perfectamente compatible con esta lectura. En efecto, una aproximación así podría sostener que una práctica

como la esclavitud no es injusta en relación al marco actitudinal de los antiguos griegos, por ejemplo, aunque efectivamente lo sea en relación a nuestro propio marco actitudinal. Y podría añadir que el hecho de que la esclavitud no sea injusta es un hecho moral «ontológicamente objetivo en sentido lato» (OOSL), debido precisamente a que es actitudinalmente independiente (I2) de nuestro propio marco actitudinal predilecto.

Un relativismo como el defendido históricamente por G. Harman (1977), por ejemplo, parece calzar bastante bien con esta caracterización. Curiosamente, no es sino el propio Harman quien, en un ensayo reciente, sostiene que su postura no sería ni más ni menos que una de las tantas caras que puede exhibir el realismo moral. En sus propias palabras:

El relativismo moral no es una aseveración sobre la gramática de los juicios morales. Es una aseveración sobre la realidad. Es una versión del realismo moral. Según ella, existen muchas moralidades o marcos de referencia moral, por lo que el asunto acerca de si algo es moralmente correcto o incorrecto, bueno o malo, justo o injusto, virtuoso o no, siempre resulta relativo. Algo puede ser correcto, bueno o justo solo en relación con un marco moral, e incorrecto, malo o injusto en relación con otro marco. Nada es simplemente correcto, bueno, injusto o virtuoso (2015: 858; la cursiva me pertenece).

Habiendo abandonado entonces el realismo externo en filosofía moral, aquello que justamente Putnam ha criticado bajo el rótulo de “realismo con ‘R’ mayúscula” (1994: 61), ¿está el relativismo en condiciones de ofrecer una caracterización alternativa y superadora del realismo moral? ¿No existe acaso otra forma de concebir la objetividad en el plano de la ética y la filosofía moral? ¿Qué sucede, por caso, con el carácter presuntamente universal de la moralidad, ese mismo que nos compele a afirmar que si algo resulta correcto para P, debería resultar igualmente correcto para Q?

En la siguiente y última sección, intentaré abordar estos interrogantes mediante un repaso de cuál es la alternativa más plausible que a mi modo de ver queda en danza en el ámbito de la metaética, más allá de que la misma pueda no ser estrictamente compatible con el realismo moral.

4. Hacia una concepción alternativa de la moralidad y los hechos morales, más allá del realismo

Recientemente J. Hopster (2017), tomando prestada una idea de A. Sen (2002: 466), trazó una diferencia entre dos maneras de entender la ‘objetividad’ en el ámbito práctico. Según la primera de ellas, la verdad de nuestros juicios morales estaría supeditada a que su contenido se corresponda con la existencia de hechos que serían actitudinalmente independientes [attitude-independent] (Hopster 2017: 764). Esta manera de entender la objetividad moral, como fácilmente se adivinará, hace suya la premisa definitoria del realismo moral externo, tal cual fuera previamente definido (véase supra). En cambio, según la segunda manera de entender la objetividad en el ámbito práctico, puesto que no habría hechos morales que sean actitudinalmente independientes —o, en la jerga aquí empleada, puesto que no habría hechos morales OOSE—, la verdad de nuestros juicios morales tan solo podría asegurarse en virtud de la “invariancia posicional” [standpoint invariance], a la que cabe entender en función del grado de escrutinio que un juicio soporte a partir de los diversos conjuntos actitudinales en los que podríamos estar inmersos (ibíd.).

En su artículo, Hopster defiende esta segunda lectura de la objetividad moral por ser la única que se toma en serio un aspecto definitorio de la moralidad que no se encuentra presente en otros terrenos en los que naturalmente formulamos apreciaciones sobre lo que nos resulta ‘bueno’ o ‘valioso’. Solo por tomar un ejemplo absurdo, considérese la convergencia actitudinal que podría constatarse entre diversos agentes en torno al sabor de la Coca Cola. Que muchísima gente, si no la mayoría de la población mundial, lo considera ‘rico’ o ‘delicioso’ no es ningún misterio. No obstante, ¿cuántas de estas personas estarían realmente motivadas a “impulsar [push] una convergencia social en torno a semejante asunto” (ibíd.: 773) si esa convergencia fuera más bien pobre o reducida? Justificadamente, Hopster constata que muy pocas. En cambio, cuando se trata de atribuir una propiedad moral como ‘injusta’ a una práctica como la esclavitud, ¿no tiende a haber —según sugiere el autor parafraseando a Gibbard (1990)— “un incentivo muy superior a influenciar las actitudes de la gente” (ibíd.)? ¿Por qué en este terreno parece más atinado ‘querer’ que “otros agentes se conformen a nuestras actitudes” (ibíd.)?

Antes de analizar qué dice Hopster al respecto, conviene detenerse por un momento en lo que significa la convergencia entre agentes en el ámbito práctico y en por qué su búsqueda podría considerarse como uno de los elementos definitorios de la moralidad, más allá del éxito que obtengamos en procurarla. Bernard Williams, según cabe recordar, sostuvo que la idea de que los agentes morales pudieran converger en sus creencias sobre lo recto o lo justo en el mismo sentido en que los agentes perceptivos tienden a converger en sus creencias sobre el color de los objetos era simplemente insostenible. Su explicación posee una complejidad de la que aquí no puedo dar cuenta como debería, pero una parte central de la misma se desprende de su idea general acerca de cómo opera el conocimiento científico, en donde lo que explica usualmente justifica (1997: 189).

En el caso de la percepción sensorial, por ejemplo, no hay dudas de que dos agentes, A y B, podrían percibir un mismo objeto de diferente color, divergiendo en sus respuestas ante idéntico estímulo sensorial. De todos modos, si la ciencia puede explicar por qué esto ocurre, postulando una misma realidad física como responsable causal de este fenómeno, será esa misma explicación —y, por ende, esa misma realidad— la que garantice que A esté justificado en representarse el mundo de un color y que B esté igualmente justificado en representárselo de un color o tonalidad diferente. En el plano científico, pues, según asevera Williams, la convergencia cognoscitiva está asegurada desde el preciso instante en que ese mundo que explica las diferencias de perspectivas entre los agentes estaría de alguna manera disponible para ellos más allá de estas mismas diferencias perspectuales.

Sin embargo, puesto que en el plano ético no habría nada semejante a un mismo mundo que se encargue de explicar nuestras divergencias y que, a la vez, se nos ofrezca de hecho como disponible más allá del lugar relativo donde nos situemos, cualquier intento de trazar una analogía entre este plano y el plano científico incurrirá irremediamente en lo que él llama una “asimetría vital” (ibíd.). Esto no significa, por cierto, que no haya algunos juicios éticos que no estén orientados por el mundo. De hecho, muchos juicios que emplean predicados éticos densos como ‘cobarde’ o ‘generoso’ exhibirían un grado de orientación por el mundo similar al que se comprueba en muchos de nuestros juicios científicos mejor respaldados. Lo que Williams dice es que esta orientación se pierde cuando los agentes morales se vuelven reflexivos y naturalmente empiezan a emplear conceptos más abstractos o generales como

‘recto’ o ‘justo’, mediante los cuales resulta mucho más difícil “seguir la pista de la verdad” (ibíd.: 191-192).

A mi juicio, Williams tiene razón en sostener que no existiría “ninguna teoría del conocimiento convincente como para sustentar la convergencia del pensamiento ético reflexivo sobre la realidad ética que siquiera tenga visos de permitir una analogía con el conocimiento científico” (ibíd.: 192). Lo que él no aclara, sin embargo, es a qué se debe entonces que en nuestra práctica moral ordinaria todavía nos empeñamos en seguir buscando que otras personas se conformen a nuestras actitudes. En tal sentido, la convergencia pretendida no parece ser de naturaleza epistémica o cognoscitiva sino fundamentalmente actitudinal. Es porque aún hay personas que lamentablemente se rehúsan a tratar a las mujeres como personas dotadas de iguales derechos ante la ley que todavía nos urge la tarea de influir en sus actitudes mediante los medios que tenemos a disposición, aunque estos sean a menudo insuficientes. Pero si esta suerte de clamor por la convergencia actitudinal en ciertas áreas resulta uno de los elementos definitorios de la moralidad, como parece intuir Hopster, ¿qué determina en última instancia que el mismo no sea tan arbitrario o discutible como el que podría constatarse en la voluntad de un déspota o dictador irracional? Después de todo, los hombres de una cultura machista también podrían ‘querer’ que las actitudes de todo el mundo converjan con las suyas, comenzando por las actitudes de las mujeres, sin que nada de esto autorice a pensar que la convergencia, en el hipotético e indeseable caso de que llegase a alcanzarse, pudiera por eso representar la piedra de toque de la moralidad o algo semejante.

A fin de hacer frente a estos interrogantes y desafíos, Hopster adopta una forma de constructivismo ético inspirado en la obra de Sharon Street (2010; 2012). Según ya lo adelantara al inicio de esta sección (véase supra), el autor sostiene que si bien no existen hechos morales I2 (actitudinalmente independientes) que determinen la corrección objetiva de nuestros juicios morales en conformidad con un criterio correspondentista de verdad, esto perfectamente pueden hacerlo aquellos hechos que, siendo actitudinalmente dependientes, consigan concitar una convergencia actitudinal que satisfaga determinadas condiciones de racionalidad.

Desde luego, la principal inquietud a esta altura es cómo un planteo así podría funcionar en la práctica. Supóngase que dos personas, P y Q, ansían un mismo ítem I. Mientras P posee una actitud favorable al hecho de que I esté en su posesión (H1) y una actitud desfavorable al hecho de que I esté en posesión de Q (H2), Q posee una actitud desfavorable a (H1) y favorable a (H2). Naturalmente, las actitudes de P y Q fallan en converger. ¿Qué puede significar esto, no obstante, en términos morales? Aquí todo dependerá de las consideraciones adicionales que se formulen. Imagínese, por caso, que el ítem I fuera un cotizado cuadro de Rembrandt ofrecido en una subasta. Que los agentes en cuestión simplemente deseen poseer el cuadro sería completamente irrelevante para determinar la legitimidad de su posesión definitiva. Más aun, incluso si Q tuviera una actitud favorable a (H1), e incluso si todo el mundo convergiera en esta actitud, incluyendo en este universo a las autoridades de la casa de subastas, nada de esto determinaría que (H1) fuera un hecho moralmente legítimo. Después de todo, P podría adquirir el cuadro de manera fraudulenta, apelando a maniobras tales como el robo o la estafa que no parecen compatibles con ninguna concepción mínimamente defendible o intuitiva de lo que es la moralidad.

Un par de reflexiones generales, pues, parecen suscitarse a propósito de este ejemplo ilustrativo. La primera es que la divergencia actitudinal en torno a un hecho no constituye, de por sí, indicio definitivo alguno de que ese hecho esté dotado de cierta cualidad moral. Esto ya había quedado de manifiesto en un caso como el de la Coca Cola aludido al inicio de esta sección (véase supra), aunque aquí podría hacerse extensivo a muchas otras áreas de nuestra vida práctica en las que la divergencia es vista como un problema, pero en las que ese problema no tiene por qué suscitar una solución de tipo moral. Y es que simplemente hay hechos —o soluciones— que más bien nos resultan moralmente indiferentes, como el hecho de quién deba tomar posesión de un cuadro, quién debería escribir el próximo best seller o quién debió salir victorioso en el último Abierto de Wimbledon.

En este punto debe notarse, no obstante, que para que un hecho o solución cualquiera resulte indiferente desde el punto de vista moral, dicho hecho o solución debería resultar al menos moralmente permisible. Si, en un caso como el del ejemplo, los hechos (H1) y (H2) resultan moralmente indiferentes, según cabría asumir, esto solo puede suceder bajo el supuesto de que ambos sean a su vez moralmente permisibles, una condición que se

infringiría tan pronto como cualquiera de los agentes, P o Q, pretendiera hacerse con el cuadro mediante una maniobra que todo el mundo, incluidos P y Q, convergirían en rechazar desde sus respectivos complejos actitudinales. A diferencia de lo asumido en el ejemplo, bien podría ser que el mecanismo de asignación elegido no fuera la subasta sino el sorteo, el conocimiento artístico del adquirente potencial o la utilidad futura que el cuadro podría rendir en sus manos. En cualquiera de los casos el resultado sería el mismo: el rechazo de cualquier maniobra que no hubiera sido previamente acordada, representando aquí el acuerdo —i.e. cualquier acuerdo o convención pactada— la única solución en condiciones de suscitar la convergencia actitudinal de todas las partes interesadas.

Como segunda reflexión general, cabe notar que la convergencia actitudinal en torno a un hecho o a la solución que se proponga para un problema, ya sea que resulte favorable o desfavorable a su ocurrencia, tampoco constituye de por sí una garantía cierta de su moralidad. Esto ya fue puesto de relieve anteriormente cuando se dijo que el hecho de que todo el mundo converja en tener una actitud favorable a (H1) de ninguna manera transforma a este hecho en moralmente correcto o irreprochable, por la misma razón por la que el mismo podría haber sido el producto de una maniobra fraudulenta por parte de P. Sin embargo, si el planteo central del constructivismo ético aquí entrevisto es que la convergencia actitudinal se comporta como el último tribunal de la moralidad, ¿qué impide en este caso que esa convergencia en torno al actuar de P efectivamente lo sea? En este punto es donde cobra pleno sentido la apelación por parte del constructivismo a la noción de ‘escrutinio’ o ‘racionalidad crítica’.

En efecto, a los fines de que una maniobra como la de P sea moralmente correcta o permisible, debería haber una razón o hecho que la justifique y sobre el cual fuera posible que todos tuvieran una actitud convergente de cierto tipo. El agente P, por ejemplo, podría hallarse en una situación de extrema necesidad que tornara imperiosa su maniobra. Por supuesto, si ese fuera el caso, entonces todos deberían asumir que tendrían una actitud igualmente favorable al accionar fraudulento de cualquier otro individuo que se encontrara en situaciones similares a las de P. Un simple principio de consistencia lógica demanda esta asunción. Pero supóngase ahora que no exista semejante hecho o razón. El mismo principio de consistencia lógica demanda que uno esté dispuesto a asumir una actitud favorable a que

cualquier persona pudiera apropiarse de algo que no le pertenece, incluso de algo que fuera legítimamente nuestro. A priori, no parece en modo alguno razonable descartar de plano la existencia de personas con esta disposición. Lo que sí parece sumamente improbable es que esta misma actitud se replique de manera generalizada. Además, ¿qué argumentos podríamos tener a mano para convencer a alguien de que asuma semejante actitud frente a hechos de este calibre? Puesto que la simple convergencia actitudinal en torno a un hecho no basta para determinar qué propiedad moral cabe atribuirle, lo que se requiere es una convergencia actitudinal que resista cierto escrutinio crítico. No por casualidad, esta es precisamente la postura que defienden las versiones más acabadas del constructivismo ético, incluyendo la planteada por Rawls (1999), Habermas (2000), Scanlon (1998), Nino (1989) y Smith (2015), entre otros importantes autores y autoras.

En una parte de su texto, Lariguet repasa muy brevemente la interpretación que Cristina Lafont formula del constructivismo kantiano, al que caracteriza como una forma de realismo (o anti-realismo) anómalo (Lariguet 2023: 73-74). Lo que ella dice, en esencia, es que existe un hecho OOSE que Kant presupone como la base incondicional de la moralidad, el cual viene dado por la homogeneidad de intereses y necesidades humanas (2004: 29-39). Este hecho, aclara Lafont, externo a nuestra perspectiva interna o participante, y tan externo a ella como podría serlo cualquier otro hecho OOSE —piénsese nuevamente aquí en las montañas y los ríos a los que paradigmáticamente alude el realismo metafísico tradicional—, constituye no obstante la piedra de toque definitiva de cualquier acuerdo que podamos alcanzar en torno a la moralidad de una máxima y, por derivación, a la propiedad moral de un hecho cualquiera.

Muchos constructivistas, entre los que Lafont destaca a Habermas, parecen aceptar en un punto este presupuesto ‘realista’, pero insisten con que los intereses que resultan generalizables solo serían pensables como el resultado de la convergencia intersubjetiva que podamos alcanzar a través de nuestra participación efectiva en prácticas discursivas que reúnan ciertas condiciones de racionalidad (ibíd.: 33). El problema que Lafont constata en este tipo de propuestas es que ignorarían la diferencia que existe entre la legitimidad y la justicia de nuestras soluciones normativas (ibíd.: 46 y sigs.), dependiendo este segundo elemento ni más ni menos que de consideraciones externas a nuestras propias prácticas de

decisión, por convergentes que estas sean. Dichas consideraciones, a juicio de la autora, se corresponderían precisamente con la existencia de aquellos intereses y necesidades humanas homogéneas o generalizables, que son las que siempre estarán allí, más allá de cuál sea nuestro grado de reconocimiento efectivo (ibíd.: 48).

Que existen intereses y necesidades humanas homogéneas que tienen la propiedad de ser OOSE no es algo que aquí esté dispuesto a negar. Además, puesto que tienen esta propiedad, lo que alcancemos a pensar acerca de ellas con un mayor o menor nivel de acuerdo o convergencia no alterará ni un ápice su naturaleza. A mi juicio, no obstante, Lafont confunde este hecho, de naturaleza estrictamente empírica, con el hecho referido a lo que deberíamos hacer a los fines de satisfacer estos intereses y necesidades de la mejor manera posible, siendo esta segunda clase de hecho el que Habermas y otros constructivistas entienden como inescindible de nuestra perspectiva participante, conformada —entre otras cosas— por nuestras propias actitudes subjetivas. Para peor, Lafont tampoco parece tomar nota de la diferencia que existe entre constatar, por un lado, que hay intereses y necesidades humanas de cierto calibre, y constatar, por otro lado, que esos intereses y necesidades constituyen un problema que demanda un tipo específico de solución. Mientras la primera cuestión atañe a una tarea puramente cognitiva que se resuelve con total independencia de lo que sintamos al respecto (en idéntico sentido, uno podría constatar cuáles son los intereses y necesidades de los pumas sin sentir lo que ellos sienten), la segunda cuestión demanda la asunción de una perspectiva práctica y participante, en donde nuestros sentimientos, emociones, actitudes y demás estados connotivos ocupan un lugar central (al respecto, véase especialmente Korsgaard 1996).

Por supuesto, una vez llegados aquí, resulta imperioso no confundir esta perspectiva práctica y participante con el punto de vista característico de la moralidad. Después de todo, hay cosas que son buenas o valiosas para mí (V1) que no tienen por qué ser buenas o valiosas para mi vecino (V2), como asimismo hay cosas que pueden ser buenas o valiosas tanto para mí como para mi vecino (V1y2) que no tienen por qué ser buenas y valiosas para todo el mundo, esto es: universalmente buenas o valiosas (Vu). La perspectiva práctica y participante, que incluye nuestras actitudes, deseos y demás estados connotivos, es la única que nos permite interpretar a un hecho cualquiera ya sea como un problema o como una

solución; y el mismo hecho que representa un problema para una persona —y, por ende, una situación mala, negativa o disvaliosa— podría representar una solución para otra persona dotada de actitudes diferentes de las mías. Ahora bien, para que algo represente un problema (o una solución) de tipo moral, no basta con que sea reconocido(a) como tal desde mis propias actitudes y estados connotivos. En función de lo que trivialmente sabemos sobre el significado de lo moral (al respecto, véase especialmente Smith 2015: 72-73), una pretensión así resultaría conceptualmente irrisoria. Sin embargo, ¿qué podría requerirse para ello, sino que todos converjamos en representárnoslo como tal desde nuestras propias actitudes y estados connotivos? ¿Existe acaso otra salida?

Esta condición, como sabemos, puede resultar extremadamente difícil de satisfacer, y la realidad persistente del desacuerdo humano en cuestiones tan espinosas como el aborto, la eutanasia o la eugenesia constituye una demostración cabal de esa dificultad. De todos modos, la realidad no menos persistente de que sigamos insistiendo en convencernos de que hay hechos moralmente correctos e incorrectos, justos e injustos, buenos y malos, o valiosos y disvaliosos, constituye al mismo tiempo una demostración no menos cabal de que hay una aspiración irrenunciable a que todos adoptemos de manera conjunta ciertas actitudes, actitudes a las que no podemos renunciar, más allá de lo difícil que sea precisar a priori su contenido específico. En el terreno de lo que Nino dio en llamar la moral ‘personal’ o ‘autorreferente’ (1990: 24 y sigs.), también aspiramos a cierta convergencia actitudinal entre nuestros deseos o preferencias de primero y segundo orden. De hecho, que estos deseos converjan es una condición constitutiva de nuestra propia agencia o identidad práctica (Frankfurt 2006; Korsgaard 2000: 127-128). ¿No sería entonces paradójico que en el plano del ‘nosotros’, que naturalmente concierne a la moral ‘pública’ o ‘intersubjetiva’, la convergencia actitudinal de todos los que integramos ese plano no fuera igualmente constitutiva de nuestra propia agencia o identidad moral?

En este punto podría lógicamente plantearse la objeción de que aun si una determinada clase de convergencia actitudinal fuera, tal cual aquí se ha planteado, el rasgo constitutivo de nuestra agencia o identidad moral, de eso no tendría por qué seguirse que dicha convergencia también sea el rasgo constitutivo de las propiedades morales de los hechos que a la postre determinarán la corrección objetiva de nuestros juicios morales. A mi juicio, sin embargo,

ambas cuestiones se reducen a una sola. Para verlo, piénsese con cierta laxitud en la fórmula kantiana del “Reino de los Fines” [Reich der Zwecke] (GMS, 4:433). Concebida en tanto criterio práctico para determinar la moralidad de un hecho (no moral) —Kant hablaría en este sitio de la moralidad de nuestras máximas, pero aquí esto es indistinto—, lo que la fórmula estipula es que dicho hecho tendría que ser aprobado racionalmente por cada uno de nosotros si nos concibiéramos como ciudadanos soberanos que habitan un reino común, aunque de hecho distemos de habitar un reino semejante. En consecuencia, si ser agentes morales es ser capaces de auto-concebirnos como ciudadanos de un hipotético reino en el que la convergencia actitudinal en torno a ciertos hechos es vista como necesaria, el mundo moral —entiéndase: el mundo de propiedades morales— estará compuesto precisamente por aquellos hechos que susciten dicha convergencia, o que al menos parezcan más proclives a hacerlo.

Esta tesis, por cierto, puede desdoblarse en dos partes o facetas: una faceta conceptual y una faceta empírica. En su faceta conceptual, la tesis establece que la convergencia actitudinal es un elemento constitutivo de todo hecho moral y, por ende, de toda verdad en materia moral. En su faceta empírica, en cambio, la tesis supone que la convergencia actitudinal es posible (o no es, al menos, imposible) no solo en virtud de quienes somos, sino de quienes podríamos llegar a ser si se cumplen determinadas condiciones de racionalidad.

Naturalmente, uno podría abrazar la primera parte de la tesis, pero rechazar la segunda, asumiendo una postura escéptica al respecto. En tal sentido, parecería que uno podría hacer exactamente lo mismo que hace un agnóstico cuando reconoce que la afirmación de que ‘Jesucristo resucitó al tercer día de entre los muertos’ es constitutiva de la fe cristiana, por más que le resulte lisa y llanamente falsa. En lo que respecta exclusivamente al aspecto conceptual del cristianismo, cristianos y agnósticos parecen estar en perfecto acuerdo. Pero entonces surge la pregunta crucial: ¿es acaso posible estar en desacuerdo con el aspecto conceptual de la tesis que hace de la convergencia actitudinal un elemento constitutivo de la moralidad? Quien lo esté, mínimamente debería estar dispuesto a admitir que haya veces en las que afirmemos con sinceridad que algo es moralmente incorrecto, por ejemplo, sin suponer al mismo tiempo que todo el mundo que deliberase en determinadas condiciones de racionalidad tendría motivos para albergar una serie de actitudes desfavorables a que eso

ocurra. El agente entrevistado por el relativismo moral, sin ir más lejos, podría ser el exponente perfecto de esta posición, si no fuera por el hecho —señalado por Williams (1997: 202)— de que tarde o temprano será exhortado a la reflexión que supone enfrentarse con una cultura diferente de la suya, en cuyo caso se verá obligado a ver las cosas más allá de sus propias barreras culturales. Por lo menos hasta donde alcanzo a comprender, la tesis conceptual de que la convergencia actitudinal es un elemento constitutivo de la moralidad resulta bastante difícil de refutar.

En cuanto al costado empírico de esta misma tesis, la realidad del desacuerdo humano persistente señalado más arriba hace que la asunción de una postura escéptica no admita la misma clase de reservas en su contra. No obstante, así como hay divergencias, también hay convergencias importantes, siendo algunas de ellas prácticamente universales. ¿Quién podría negar, por ejemplo, el nivel de convergencia alcanzado en torno al carácter moralmente aborrecible que implica el acto de torturar niños inocentes por pura diversión? Si se acepta, pues, esta realidad innegable como una demostración cabal de que la convergencia actitudinal es empíricamente factible, esta misma realidad podría officiar como un botón de muestra razonablemente acondicionado para alimentar cualquier otra expectativa en torno a la posibilidad de alcanzar un mayor nivel de convergencia actitudinal en aquellas otras materias en las que el acuerdo todavía se resiste.

El hecho de que la convergencia actitudinal en torno a cuestiones tales como la inmoralidad de torturar niños inocentes parezca surgir espontáneamente podría alentar la idea de que la racionalidad tendría más bien poco que aportar a fin de alcanzar esa misma convergencia que nos es esquiva en cuestiones más espinosas. Por cierto, si esto equivale a desconfiar del carácter autosuficiente que por momentos se le ha adjudicado a la deliberación regimentada para alcanzar la verdad moral, entonces esa apreciación no podría resultar más oportuna (al respecto, véase Rorty 1998: 115 y sigs.; además, Cortina 2007). Pero la razón no tiene por qué trabajar en soledad en estos confines. La voz de la experiencia compartida a menudo resulta crucial para comprender qué tiene de bueno o malo un curso de acción, sin descuidar tampoco el papel que podrían cumplir tanto la imaginación como la empatía, entre otras facultades y virtudes (Lara 2009: 101-133). Más aún, suponiendo que exista algo semejante a la convergencia actitudinal espontánea en cuestiones como la antes referida, uno de los roles

que la deliberación racional podría desempeñar es precisamente el de indagar por qué esto sucede y qué debería darse para que suceda más a menudo, aun si ello implica revisar muchas de nuestras actitudes existentes, buscando posibles excesos, carencias o incoherencias.

En su crítica al constructivismo habermasiano, Lafont nota que los acuerdos efectivos que progresivamente vayamos alcanzando como fruto de nuestra convergencia actitudinal en torno a ciertas cuestiones no tienen por qué garantizar que estemos en posesión de la verdad moral (2004: 46-47). ¿Cómo podrían garantizar esto si los acuerdos son siempre revisables y la verdad, presuntamente, es solo una y definitiva? En el ámbito de la ciencia, esta distinción tiene sentido debido a que los hechos que determinan la verdad de nuestros enunciados o la precisión de nuestras representaciones o modelos teóricos serían en última instancia «ontológicamente objetivos en sentido estricto» (OOSE), tanto en el sentido de que resultan representacional como actitudinalmente independientes (I1 e I2). Sin embargo, una vez concedida la dependencia actitudinal inevitable de todo hecho moral, la distinción entre ‘lo acordado’ y ‘lo verdadero’ solo puede remitir a la distinción entre ‘lo que se acuerde hoy’ y ‘lo que se acuerde mañana’, suponiendo que en este segundo momento se satisfagan mayores condiciones de racionalidad. En tal sentido, no existe ningún hecho OOSE que baste de por sí para desvirtuar lo que hoy consideramos moralmente recto o justo. Los intereses y las necesidades humanas a las que alude Lafont siempre estarán allí, pero la tarea moralmente relevante no es tanto determinar cuáles son sino cómo deben honrarse. Si admitimos el progreso moral, es porque en un punto admitimos que nuestras experiencias y discusiones históricas desempeñan un rol preponderante en el desarrollo y transformación de nuestra propia sensibilidad práctica y actitudinal. Posiblemente hoy no seríamos los mismos agentes morales sin la experiencia del nazismo y los campos de concentración, como es posible que mañana tampoco lo seamos si finalmente se concretan las transformaciones que hoy preanuncian los enormes desarrollos en los campos de la robótica, la genética y la inteligencia artificial.

Sostener, como hacen muchos constructivistas, que la verdad en materia moral es una función de lo que todos convergiríamos hipotéticamente en aprobar bajo ciertas condiciones ideales de racionalidad puede sonar a una solución vacía de contenido. Pero también parece una consecuencia forzosa de reconocer el carácter inacabado, polémico, cambiante y, a la

vez, progresivo de la moralidad, fenómeno que no existiría si nosotros —como bien sostiene Lariguet— no fuéramos de algún modo copartícipes de su “modelación” (2023: 77). Dicho sea de paso, la elección de este término por parte de Lariguet me parece un gran acierto, aunque por razones que quizá sean diferentes de las suyas.

En efecto, al menos bajo una acepción del término bastante extendida entre los usuarios lingüísticos, ‘modelar’ implica componer o dar forma a algo sobre la base de un ‘modelo’ o ‘ideal’, el cual no tiene por qué ser estático o no revisable. Lejos de operar como las ideas platónicas, los modelos o ideales también pueden ser revisados y/o modificados siguiendo otros modelos o ideales, los cuales, a su vez, también pueden revisarse y/o modificarse a la luz de modelos o ideales alternativos. Este proceso, como se intuirá, puede continuar ad infinitum, dependiendo de muchos factores. La experiencia que vamos acumulando a lo largo del tiempo representa sin dudas uno de los más importantes, como así también la información fáctica que se nos va revelando de manera progresiva. Estos factores, sumados a otros, a menudo nos obligarán a replantear lo que consideramos o no problemático en una determinada situación, lo que a la postre disparará la reflexión moral tendiente a encontrar la mejor solución posible. Ahora bien, ¿cómo podríamos embarcarnos en una reflexión de este calibre si prescindieramos del trazado de hipótesis y escenarios contrafácticos que resulten cada vez más inclusivos de los diferentes puntos de vista habidos y por haber? La moralidad, por ser una realidad modelable, presenta un componente idealista que es parte de su propia naturaleza cambiante y progresiva.

Interpretados en consonancia con esta concepción amplia de la moralidad, sugerida por algunos planteos constructivistas, pero también presente en el pragmatismo deweyano y en otros enfoques de inspiración humeana y pragmatista como el de David Wiggins (1987: 202-203; además, véase Bakhurst 2013; Jurjako 2017; y Rosati 2018), los hechos morales parecen perder esa suerte de externalidad o independencia ontológica que resulta tan característica del realismo moral. De todos modos, ¿equivale esto a negar que el mundo moral esté “fuera de nosotros”, como sugiere en cambio Lariguet (2023: 77) en un pasaje destacable de su artículo? No necesariamente, al menos por dos razones capitales. Por una parte, porque la dependencia actitudinal de los hechos morales, como se viera a lo largo de la sección anterior (véase supra), es un asunto relativo a la adopción de un punto de vista; y el punto de vista de

la moralidad, definido hipotética y contrafácticamente a partir de la convergencia actitudinal universal, es independiente de los puntos de vista particulares de quienes somos copartícipes de su “modelación, definición, identificación y reconocimiento” (Lariguet 2023: 77), como así también de su cambio, revisión o sostenimiento. Un elemento constitutivo de este punto de vista, sin ir más lejos, viene dado por el juicio crítico de los otros, el cual ejerce una presión externa sobre cada persona de la que resulta bastante difícil sustraerse.

Pero, además, por otra parte, porque con esta misma recalcitrancia suelen presentarse muchos hechos morales ante nuestros propios ojos, incluso más allá de lo que tienda a dictaminar la mirada ajena. Lariguet haría referencia a este punto hacia el final de su artículo, cuando, citando a David Enoch (2011) y a Simone Weil (2007), alude a la idea de que hay cosas de las que no podemos disponer como queramos, de que hay cosas que “se nos escapan” o frente a las cuales seríamos “un tanto pasivos” (Lariguet 2023: 86-87). A mi modesto entender, sin embargo, esta suerte de fenomenología característica con que suelen presentarse algunos hechos morales no se entendería si no estuviéramos ya en posesión de ciertas actitudes subjetivas. De no mediar estas actitudes, tengo la impresión de que la externalidad de tales hechos sería causalmente inerte.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo, he analizado la caracterización que ofrece Guillermo Lariguet del realismo moral. Aunque mi intención principal, según se revelara al inicio, fue introducir algunas ideas tendientes a complementar la reflexión que él lleva a cabo en su artículo, especialmente a juzgar por lo que se ha plasmado al final de este recorrido, es posible que el realismo moral haya quedado en cierto modo desacreditado. ¿Sería esta, sin embargo, una buena lectura? Indudablemente lo sería si el único modo de defender el constructivismo descrito en la última sección fuera abrazando alguna forma de anti-realismo. Esto es lo que hace, por ejemplo, Sharon Street (2017: 137), y posiblemente también Christine Korsgaard (1996: 278-282), al menos si se admite la interpretación que de su teoría efectúa la propia Street (2012).

Por el contrario, si aquí nos guiamos por lo que sugiere un autor como Michael Smith (1995), la lectura anterior ya no resulta tan atractiva. Según cabe recordar, Smith sostiene que en la medida en que los hechos morales se conciben como hechos sobre lo que “nosotros, y no solo usted o yo desearíamos” en determinadas “condiciones ideales de reflexión” (ibíd.: 552), la objetividad moral quedará garantizada. Curiosamente, Smith califica a su postura de “realista” más que de “constructivista”, si bien aclara que el realismo moral por él defendido debe diferenciarse con mucho cuidado de aquella otra clase de realismo moral que postula la existencia de “hechos raros [queer] acerca del universo cuyo descubrimiento necesariamente influye en nuestros deseos” (ibíd.: 551).

Al fin y al cabo, bien puede ser que esta rivalidad interpretativa en torno a lo que implica el realismo moral tan solo se reduzca a una mera disputa verbal. Como explica Hopster (2017: 765), si el rasgo distintivo del realismo moral pasa por defender alguna forma de ‘objetividad’, entonces incluso un constructivismo como el de Korsgaard podría calificarse tranquilamente de realista. En cambio, si este rasgo pasara por postular la existencia de hechos dotados de una objetividad ontológica en sentido estricto (OOSE) como la que fuera analizada en la tercera sección de este trabajo (véase supra), la cual incluye tanto la propiedad de existir con independencia de cualquier representación (I1) como la propiedad de existir con independencia de cualquier actitud subjetiva (I2), entonces resultará más que claro por qué un constructivismo como el aquí asumido nunca podría recibir esa misma calificación. Por eso, qué terminología convenga emplear en estos casos quizá no sea más que un asunto puramente preferencial, sin que nada pueda inferirse de aquí en lo atinente a cómo seguir abordando las principales preguntas de la metaética.

REFERENCIAS

- Alvarez, María y Littlejohn, Clayton (2017): “When Ignorance is No Excuse”, en P. Robichaud y J. Wieland, *Responsibility-The Epistemic Condition*, Oxford University Press, Oxford: pp. 64-81.
- Bakhurst, David (2013): “Moral Particularism: Ethical Not Metaphysical?”, en D. Bakhurst, B. Hooker y M. O. Little (eds.), *Thinking About Reasons. Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy*, Oxford University Press, Oxford: pp. 192-217.
- Boghossian, Paul (2009): *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Cortina, Adela (2007): *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- Enoch, David (2011): *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford University Press, Oxford.
- Frankfurt, Harry (2006): “Identificación e incondicionalidad”, en H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires: 229-252.
- García Valverde, Facundo (2023): “‘Eso no es gracioso’: acerca de cómo los chistes misóginos ayudan a comprender la naturaleza de los valores”, en G. Lariguet, M. S. Yuan y N. Alles. (comps.), *La metaética puesta a punto*, Ediciones UNL, Santa Fe: pp. 372-385.
- Gibbard, Alan (1990): *Apt Choices, Wise Feelings*, Clarendon Press, Oxford.
- González Lagier, Daniel (2003): “Hechos y argumentos (Racionalidad epistemológica y prueba de los hechos en el proceso penal) (I)”, *Jueces para la democracia*, 46: pp. 17-26.
- Habermas, Jürgen (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, El Cid Editor, Buenos Aires.
- Harman, Gilbert (1977): *The Nature of Morality*, Oxford University Press, Oxford.
- Harman, Gilbert (2015): “Moral Relativism is Moral Realism”, *Philosophical Studies*, 172: pp. 855-866.
- Hopster, Jeroen (2017): “Two Accounts of Moral Objectivity: from Attitude-Independence to Standpoint-Invariance”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 20: pp. 763-780.
- Jurjako, Marko (2017): “Normative Reasons: Response-Dependence and the Problem of Idealization”, *Philosophical Explorations*, 20 (3): pp. 261-275.
- Korsgaard, Christine (1996): “The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction

- between Agent-Relative and Agent-Neutral Value”, en C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge: pp. 275-310.
- Korsgaard, Christine (2000): *Las fuentes de la normatividad*, UNAM, México.
- Lafont, Cristina (2004): “Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism?”, *Ratio Juris*, 17 (1): pp. 27-51.
- Lara, María Pía (2009): *Narrar el mal*, Gedisa, Barcelona.
- Lariguet, Guillermo (2023): “Realismo moral”, en G. Lariguet, M. S. Yuan y N. Alles. (comps.), *La metaética puesta a punto*, Ediciones UNL, Santa Fe: pp. 63-91.
- Larmore, Charles (2021): *Morality and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Latour, Bruno (1998): “Ramses II est-il morte de la tuberculose?”, *La Recherche*, 307: pp. 84-85.
- Nino, Carlos S. (1989): *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Nino, Carlos S. (1990): “Autonomía y necesidades básicas”, *Doxa*, 7: pp. 21-33.
- Nino, Carlos S. (2007): *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires.
- Putnam, Hilary (1990): *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Putnam, Hilary (1994): *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona.
- Quintanilla, Miguel A. (1994): “Introducción: El realismo necesario”, en H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona: pp. 17-40.
- Rawls, John (1999): “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en J. Rawls, *Collected Papers* (ed. S. Freeman), Harvard University Press, Cambridge (Mass.): pp. 303-358.
- Rosati, Connie S. (2018): “Mind-Dependence and Moral Realism”, en T. McPherson y D. Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York: pp. 355-370.
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, Richard (1998): “La justicia como lealtad ampliada”, en R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona: pp. 105-124.
- Searle, John (1997): *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.