

Como citar: Parra Dorantes, R. (2026) Nuestro lugar en el mundo moral: hacia una neutralidad metaética razonable. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

NUESTRO LUGAR EN EL MUNDO MORAL: HACIA UNA NEUTRALIDAD METAÉTICA RAZONABLE

OUR PLACE IN THE MORAL WORLD: TOWARDS A REASONABLE METAETHICAL
NEUTRALITY

Roberto Parra Dorantes¹⁹

Universidad del Caribe
rdparra@ucaribe.edu.mx

RESUMEN:

Este trabajo aborda el debate filosófico entre realismo y antirrealismo moral, y examina las tensiones entre la idea de una verdad objetiva en la ética y las objeciones escépticas que cuestionan su plausibilidad ontológica y epistémica. A partir de una reconstrucción del enfoque de Guillermo Lariguet y de aportes críticos de autores como Mackie, Harman, Greene y Frankfurt, se analizan algunos de los fundamentos, límites y consecuencias de ambas posturas. Siguiendo a autores como Russell y Kane, se sugiere que el valor de esta indagación no reside principalmente en alcanzar certezas, sino en cultivar una búsqueda reflexiva y abierta sobre lo que consideramos valioso.

Palabras clave: realismo moral; valor intrínseco; agnosticismo metaético.

ABSTRACT:

This paper addresses the philosophical debate between moral realism and anti-realism, examining the tensions between the idea of objective truth in ethics and skeptical objections that challenge its ontological and epistemic plausibility. Drawing on a reconstruction of

¹⁹ Profesor investigador en la Universidad del Caribe, en Cancún, México. Maestro en Filosofía por la UNAM y Licenciado en Derecho por la Universidad de Hermosillo. Fue becario Fulbright y realizó estudios de posgrado en el departamento de Filosofía de la Universidad de Arizona. Sus principales intereses en investigación son la fundamentación de los derechos humanos y la naturaleza de los valores. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2593-9842>

Guillermo Lariguet's approach and critical contributions from authors such as Mackie, Harman, Greene, and Frankfurt, it analyzes some of the foundations, limits, and consequences of both positions. Following authors like Russell and Kane, it is suggested that the value of this inquiry lies not primarily in reaching certainties, but in fostering a reflective and open search for what we consider valuable.

Keywords: moral realism; intrinsic value; metaethical agnosticism.

INTRODUCCIÓN

La cuestión de si existen verdades morales objetivas sigue siendo una de las más debatidas en la filosofía académica. Algunas posturas defienden la existencia de hechos morales independientes de nuestras mentes y nuestras culturas, mientras otras sostienen que tales afirmaciones no son más que proyecciones de nuestras actitudes, emociones o convenciones. En este artículo se examina críticamente el estado actual de ese debate, reconstruyendo algunos de sus ejes fundamentales a partir de una lectura del capítulo “Realismo moral” de Guillermo Lariguet (2023a). Se analizan algunos de los argumentos que intentan sostener la objetividad moral y las diversas objeciones que ha recibido esta postura desde posiciones antirrealistas. Se exploran también algunos temas afines como el papel de las intuiciones morales, la distinción entre valores relativos e intrínsecos y las dificultades epistémicas que plantea la idea de una realidad moral.

Sección 1. El malestar en la ética: disenso y escepticismo disciplinar

Se ha vuelto un lugar común, tanto dentro de la filosofía como fuera de ella, afirmar que la ética no es ni puede ser una ciencia. Esto supuestamente debido a que, de manera única entre las disciplinas académicas, la ética trata directamente sobre las nociones del bien y el mal, de lo correcto y lo incorrecto (y no meramente sobre nuestras opiniones o las de otros acerca de esos conceptos, como lo pueden hacer disciplinas como la psicología o la antropología). Si bien el hecho de que tal afirmación sea un lugar común no garantiza su veracidad —como advertía Bertrand Russell, no sin cierta ironía, el que mucha gente crea en la verdad de cierta proposición podría más bien contar en contra de la verdad de esa proposición—, el panorama

de la ética como disciplina de estudio resulta hoy poco alentador. (El estado actual de la ética como práctica es aún más preocupante, pero ese sería tema para otro trabajo.)

Hace poco más de treinta años, Michael Smith —uno de los filósofos morales contemporáneos más reconocidos desde entonces— ofrecía un diagnóstico sobre la metaética que sigue siendo pertinente:

Si algo queda claro al leer lo que los filósofos que escriben sobre metaética hoy en día tienen que decir, es sin duda que existen enormes abismos entre ellos, abismos tan grandes que nos hacen preguntarnos si realmente están hablando sobre un mismo tema. He aquí una muestra:

Se nos dice que participar en la práctica moral presupone la existencia de hechos morales, y que esta presuposición es un error o equivocación semejante al error de presuposición que comete alguien que participa en una práctica religiosa cuando, en realidad, no existe Dios [...]. Y se nos dice que el compromiso moral no implica tal error de presuposición; que el discurso moral ocurre dentro de una práctica perfectamente legítima [...].

Se nos dice que los hechos morales existen, y que estos hechos son hechos ordinarios, no distintos en especie de aquellos que son objeto de estudio de la ciencia [...]. Y se nos dice que los hechos morales existen, y que estos hechos son sui generis [...]. Se nos dice que los hechos morales existen y forman parte de la red causal explicativa [...]. Y se nos dice no solo que los hechos morales no desempeñan ningún papel en la red causal explicativa, sino que no existen hechos morales en absoluto [...]. Se nos dice que la moralidad es objetiva, que existe una única moralidad ‘verdadera’ [...]. Y se nos dice que la moralidad no es objetiva, que no hay una única moralidad verdadera [...].

Y no debe pensarse que esta descripción de los profundos desacuerdos existentes sea engañosa; que aunque hay desacuerdos, hay ciertas posturas dominantes. La situación es muy distinta. No hay posturas dominantes. En su reciente revisión exhaustiva de un siglo de metaética, Stephen Darwall, Alan Gibbard y Peter Railton señalan que ‘el panorama es notablemente rico y diverso’ [...]. Pero incluso para el observador casual, esto es sin duda una subestimación. El panorama es tan diverso que debemos preguntarnos si es razonable asumir que todos estos teóricos están hablando de lo mismo (Smith 1994, 3-4).

Esta descripción de los profundos desacuerdos en el campo de la metaética no es exagerada ni caricaturesca: la proliferación en las elipsis entre corchetes en la cita de Smith indica los

momentos en que él está haciendo referencia a la diversidad de posturas sostenidas por figuras que de entonces a ahora siguen siendo claves en la filosofía moral actual — Blackburn, Brink, Dancy, Gibbard, Jackson, Korsgaard, McDowell, Nagel, Railton y Scanlon, entre otros. Y la situación no ha mejorado en los años recientes. Más allá de la cuestión inicial sobre si la ética puede considerarse o no una ciencia, los desacuerdos generalizados acerca de sus principios pueden llevar incluso a preguntarnos, incómodamente, si la ética merece mantenerse como disciplina académica, con cátedras universitarias, revistas arbitradas, antologías académicas y congresos propios.

Hace ya casi un siglo, en 1932, el antropólogo finlandés Edvard Westermarck, con formación filosófica, se lamentaba del estado de la disciplina en términos que anticipan preocupaciones contemporáneas. En su diagnóstico, él formulaba una inquietante pregunta:

¿Cómo puede haber una diversidad tan grande de opiniones entre los “especialistas en moral” con respecto a proposiciones que se suponen axiomas? [...] Según Sidgwick, la proposición de que el placer es el único fin último racional de la acción es objeto de intuición; según el Dr. Moore, también profesor de filosofía moral, la falsedad de esta proposición es evidente por sí misma. Este último considera evidente por sí mismo que el bien no puede ser definido; pero otros, que no tienen menor derecho al epíteto de “especialistas en moral”, son de opinión completamente contraria. ¿Qué deberíamos decir si dos profesores de matemáticas discutieran sobre el axioma de que “si a iguales se les suma iguales, los totales son iguales”, axioma con el que Sidgwick compara uno de sus axiomas morales? (Westermarck 1932, 43-44)

Esta observación lleva a Westermarck a pronunciarse tajantemente sobre el estado epistemológico de la ética:

De ninguna de las diversas teorías de la ciencia normativa puede decirse que haya probado su caso; ninguna ha demostrado que los juicios morales posean validez objetiva, que haya algo verdaderamente bueno o malo, correcto o incorrecto, o que los principios morales expresen algo más que las opiniones de quienes creen en ellos. (Westermarck 1932, 44)

De manera que, ya en ese tiempo, se ponía en entredicho la posibilidad de una fundamentación objetiva para la ética en términos que siguen resonando en los debates actuales sobre la naturaleza de los juicios morales y el estatus de la normatividad. Frente a este panorama de fragmentación teórica y escepticismo, cabe hacerse la pregunta sobre si es

posible identificar alguna postura que ofrezca una base estable para la reflexión ética normativa. En la siguiente sección se explora el intento del realismo moral de cumplir con esta exigencia, reconstruido a partir del enfoque de Guillermo Lariguet.

Sección 2. Realismo moral: una reconstrucción desde el trabajo de Lariguet

Uno de los debates centrales —posiblemente el más importante— en el ámbito de la metaética es el que enfrenta al realismo moral con el antirrealismo moral. A partir del capítulo titulado “Realismo moral” de Guillermo Lariguet (2023a), en donde se ofrece una presentación clara y rigurosa de las características fundamentales del realismo moral en sus diferentes versiones, así como de los principales argumentos que suelen emplearse en su defensa, es posible reconstruir una definición útil de esta posición para los propósitos de este trabajo.

Según Lariguet, el realismo moral es una doctrina metaética (p. 67) que sostiene la existencia de una realidad moral compuesta por hechos normativos (p. 68). Estos hechos, según la postura realista, son epistémicamente accesibles, es decir, pueden ser descubiertos o reconocidos mediante nuestras facultades cognitivas (p. 69). Además, son ontológicamente independientes de nuestras creencias, actitudes o deseos, lo cual implica que su existencia no depende de lo que los seres humanos piensen o sientan respecto de ellos (p. 69). A partir de esta concepción, los hechos morales pueden ser considerados la base de una noción objetiva de verdad moral, en tanto que su existencia y validez no están condicionadas por perspectivas subjetivas ni convencionales (p. 70). Estos hechos, a su vez, nos proporcionan razones normativas para la acción, es decir, pueden servir como fundamentos legítimos para justificar lo que debemos hacer en términos morales (p. 71). Finalmente, el significado de los enunciados morales, desde esta perspectiva, se determina por referencia directa al mundo y no mediante convenciones lingüísticas, constructos mentales o acuerdos intersubjetivos (pp. 70-71). La reconstrucción de Lariguet resulta especialmente valiosa porque ofrece un panorama actualizado de la posición realista en su conjunto, más allá de las diferencias entre la diversa gama de versiones específicas del realismo moral defendidas en la filosofía contemporánea, además de que sirve para poner de relieve las conexiones fundamentales que el realismo moral mantiene con el concepto de valor intrínseco, como se verá a continuación.

Siguiendo con la reconstrucción que ofrece Lariguet, comprender adecuadamente la posición del realismo moral requiere reconocer que, desde esta perspectiva, los valores morales no son relativos. El realismo sostiene que hay valores que poseen una validez que es independiente de contextos específicos, fines particulares o preferencias individuales. Como explica Lariguet, aunque existen valores relativos, que suelen vincularse con una racionalidad instrumental (valores que dependen de otros fines y que funcionan como medios subordinados a metas determinadas), el realismo moral se fundamenta en la idea de que hay ciertos valores que no operan en estos términos. Se trata, más bien, de valores que valen *por sí mismos* y cuya validez no se deriva de ninguna otra cosa. Estos valores morales no relativos —como ya había propuesto Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*, nos recuerda Lariguet— son considerados definatorios de lo moral, y coinciden con lo que Moore denominó “valores intrínsecos”: aquellos que son valiosos en sí mismos, sin necesidad de servir como medio para alcanzar otros fines. Una pregunta fundamental en el planteamiento del realismo es qué tipo de cosas poseen valor *por sí mismas*, en su ser, sin remisión a otros factores externos. (pp. 83-84)

En última instancia, lo moral se vincula, según el realismo, con una dimensión axiológica primaria: el reino de lo que es valioso por sí mismo, de donde se pueden derivar posteriormente los predicados morales. En lugar de centrarse principalmente en la objetividad de los juicios morales, el realista debería orientarse, según Lariguet, hacia la noción de valor intrínseco como eje de su concepción ética (p. 84).

Esta noción de valores morales no relativos y de validez intrínseca se vincula con una tesis más general sobre la independencia de ciertos aspectos del mundo respecto de nuestras actitudes subjetivas. De acuerdo con la formulación del realismo moral que él expone, “hay aspectos del mundo en general, del mundo moral en particular, que no dependen [...] de lo que pensemos o deseemos” (Lariguet 2023a, 64).

El tratamiento que Lariguet hace de este tema es por ello especialmente enriquecedor para nuestra discusión, pues muestra con claridad la relación entre el realismo moral en general con el concepto de valores absolutos y específicamente con el concepto de valor intrínseco o inherente, aspecto clave para entender cómo es que a través del realismo moral se aspira a alcanzar para la moralidad una validez independiente de toda contingencia humana.

Sección 3. Entre significados y milagros: “realismo” en filosofía, política y literatura

Conviene, antes de profundizar en las características e implicaciones del realismo moral, detenernos brevemente en una cuestión terminológica que no es menor. El uso del término “realismo” a veces acarrea connotaciones que pueden influir en la percepción del debate y generar equívocos sobre su alcance y significado. En el contexto de la tradición metaética, puede parecer ya establecido que el término “realismo” tenga el significado específico que se le atribuye dentro del debate filosófico. Sin embargo es claro que, fuera de la filosofía, la palabra “realismo” conlleva connotaciones positivas que podrían sugerir una ventaja indebida a la posición del realismo moral sobre el antirrealismo. Esta carga valorativa no es trivial: en el lenguaje común, ser “realista” suele entenderse como una virtud intelectual o práctica, mientras que ser “poco realista” se asocia con ingenuidad, error o desconexión con la realidad.

Incluso dentro del discurso filosófico, esta valencia positiva del término “realismo” no desaparece por completo. Algunas de las citas con las que Lariguet abre su artículo — pensadas como ejercicios introductorios para activar la reflexión filosófica— pueden sugerir esta tendencia (aunque no afirmo que él las use con esta intención). Por ejemplo, la frase del obispo Joseph Butler, “Todo es lo que es, y no otra cosa”, o la cita de Donald Davidson (“Quien tenga una creencia acerca del mundo —o acerca de cualquier otra cosa— debe captar el concepto de verdad objetiva”), en el contexto de la presentación del debate entre realismo y antirrealismo moral, podrían insinuar que el antirrealista, *qua* antirrealista, niega proposiciones tan elementales como las tautologías o el concepto de verdad objetiva en general. El antirrealista moral no tiene necesidad de rechazar la existencia de la verdad objetiva fuera del ámbito moral; puede, en principio, ser tan realista y tan defensor de la realidad objetiva como el que más en otros dominios de la filosofía, la ciencia o la vida ordinaria, sin por ello aceptar que existen hechos o verdades morales objetivas. Por ello, extender la carga positiva del término “realismo” en el lenguaje cotidiano para abarcar la afirmación de que existen hechos y verdades morales sería tan ilegítimo como lo sería aplicarla a quienes creen en la existencia de fantasmas o brujas.

A este fenómeno se suma el hecho de que la palabra “realismo” tiene significados muy distintos en diferentes disciplinas, e incluso dentro de las distintas ramas de una misma disciplina. Un ejemplo ilustrativo es el uso del término en el campo de las relaciones internacionales justamente a la hora de tratar temas éticos, donde el realismo se caracteriza justamente por la *negación* de principios morales objetivos o universales. Afirmaciones como “no hay estándares éticos aplicables a las relaciones entre Estados”, “los principios morales universales no pueden aplicarse a las acciones de los Estados”, y “la moral solo puede ser relativa, no universal” son típicas de posturas realistas según autores como Jack Donnelly (2008, 157-160) y muestran que, en ese ámbito, el “realismo” se presenta no como afirmación de la verdad objetiva en ética, sino precisamente (en parte) como su negación.

En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski, por medio del narrador, le llama “realista” a una postura aún más singular, que incluso admite la posibilidad de creer en milagros. En cierto pasaje de la novela el narrador describe al realista como alguien cuya actitud ante los milagros no es de simple aceptación o rechazo emocional, sino resultado de una deliberación que permanece fiel a su compromiso con la racionalidad y la coherencia interna:

En mi opinión, los milagros nunca confunden a un realista. Al que es realista los milagros no lo inclinan a la fe. El verdadero realista, si no es creyente, siempre encuentra en su interior la fuerza y la capacidad para no creer tampoco en el milagro y, si se le presenta como un hecho innegable, antes estará dispuesto a no dar crédito a sus sentidos que a admitir el hecho. Pero, si llega a admitirlo, lo admitirá como un hecho natural, aunque desconocido por él hasta ese momento. En el realista la fe no nace del milagro, sino el milagro de la fe. Una vez que cree, precisamente en virtud de su realismo ha de admitir sin falta el milagro (*Los hermanos Karamazov*, libro I, capítulo V; énfasis añadidos).

Si se me permite la digresión, esta cita de Dostoievski puede ser útil para esbozar una analogía entre el tema de los milagros y el realismo moral. Existe una cita frecuentemente atribuida a Einstein —aunque probablemente apócrifa— que resume una postura similar a la de la cita pero desde otro ángulo: “Hay solamente dos maneras de vivir tu vida. Una es como si nada fuera un milagro. La otra es como si todo fuera un milagro.” Aunque la autoría de esta frase sea dudosa,²⁰ su contenido puede ser relevante para nuestra discusión. La frase niega la

²⁰ Al menos hay un autor, Abi Loeb, profesor de física en Harvard, que la da por auténtica (2023).

posibilidad de que solamente algunos aspectos de la realidad sean milagrosos y otros no, forzando una disyuntiva: o bien nada es milagro, o todo lo es.

Si aceptamos, siquiera hipotéticamente, esa disyuntiva como válida, esta frase puede ayudar a iluminar un paralelismo entre las actitudes opuestas —pero quizás en cierto modo psicológicamente afines— ante la moralidad: realismo y antirrealismo moral podrían verse no tanto como simples contrarios, sino como posiciones que comparten una preocupación de fondo por el carácter absoluto o ilusorio de los valores. Tal vez, como en el caso de los milagros, lo que ambas posturas niegan es la posibilidad de una moralidad a medias: si la moral tiene alguna pretensión de objetividad, lo es en todos sus términos; si no la tiene, entonces nada en ella puede reclamar dicho estatus.

De forma similar, en ciencia y filosofía se pueden encontrar otros ejemplos en los que parece plausible aplicar la lógica implícita en la cita atribuida a Einstein: “o todo es milagro o nada lo es”. Temas como el origen del universo, la aparición de la vida, el surgimiento de la conciencia o el hecho mismo de que exista algo en lugar de nada, evocan esta disyuntiva. Lo mismo ocurre con algunos de los problemas clásicos de la filosofía, como el problema mente-cuerpo o la posibilidad del libre albedrío.

No pocos autores han sostenido que postular la existencia de hechos morales objetivos implica aceptar compromisos metafísicos y epistémicos que, según ellos, rayan en lo milagroso. En la próxima sección se examinan algunos de los argumentos escépticos más influyentes contra el realismo moral, que destacan justamente el carácter problemático de estos compromisos.

Sección 4. La improbabilidad del realismo: escepticismos contemporáneos

En el campo de la metaética, autores como J. L. Mackie, Gilbert Harman o Joshua Greene han argumentado, cada uno a su modo, que postular la existencia de verdades morales objetivas implica asumir compromisos ontológicos o epistemológicos difíciles de justificar sin recurrir a algún tipo de explicación extraordinaria o incluso milagrosa.

En el caso de Mackie, por ejemplo, su conocida postura del “error moral” parte de la idea de que el realismo moral incurre en una exigencia metafísica y epistemológica excesiva. Para él, afirmar la existencia de valores absolutos equivale a postular la existencia de lo que llama “objetividad intrínseca prescriptiva”, es decir, suponer que hay propiedades morales que son a la vez objetivas y prescriptivas: que tienen el poder de imponer obligaciones de manera universal, independientemente de nuestras creencias, deseos o actitudes. Esta idea, nos dice Mackie, resulta altamente *extraña*. Según él, el realismo moral exige postular entidades objetivamente distintas de las naturales, pero de algún modo relacionadas sistemáticamente con ellas, que además son intrínsecamente normativas, y por ello capaces de imponer deberes por sí mismas. A esto se suma la necesidad de contar con una capacidad cognitiva especial — una especie de “sentido moral”— para conocer confiablemente esas propiedades. Esta doble exigencia, tanto ontológica como epistémica, le parece tan improbable que concluye que la mejor explicación es que todos quienes apoyan o presuponen el realismo moral comparten una falsa creencia: que existen hechos morales objetivos, cuando en realidad no existen (Mackie 1977, p. 35–38).

Una crítica similar a la del carácter “milagroso” del realismo moral se encuentra en la obra de Gilbert Harman. Para él, nuestras creencias fácticas ordinarias se justifican porque presuponen una interacción causal con un mundo externo: no podríamos explicar de manera plausible el hecho de tener esas creencias si no existiera un mundo independiente de objetos. En cambio, nuestras creencias sobre asuntos morales no requieren para su explicación apelar a ninguna entidad moral objetiva, sino que pueden ser entendidas completamente a partir de factores como nuestra crianza, cultura y psicología. Por tanto, según Harman, estas creencias no constituyen evidencia de un reino independiente de valores y obligaciones: “el hecho de que tengamos las creencias morales que tenemos puede explicarse enteramente en términos de nuestra crianza y nuestra psicología, sin necesidad de apelar a un reino independiente de valores y obligaciones” (Harman 2000, p. 82).

Joshua Greene, por su parte, desarrolla un argumento parecido más comprehensivo y sistemático en su tesis doctoral de 2002. Allí examina las diferentes formas que podría adoptar una justificación de la verdad moral —ya sea naturalista, no naturalista, analítica, sintética, etc.—, y las va descartando con argumentos una a una, en una especie de gran *modus tollens*, para concluir que no hay manera de justificar la existencia de hechos morales

objetivos ni para justificar nuestra creencia en ellos. Si existieran principios morales fundamentales verdaderos, entonces, su estatus tendría que ser muy particular: tendrían que ser necesariamente verdaderos (porque dos entidades con propiedades no morales idénticas no podrían tener propiedades morales distintas), pero no analíticamente verdaderos (pues los enunciados analíticamente verdaderos no son capaces de guiar la acción), y sin que exista una explicación ulterior de por qué lo son, salvo simplemente afirmar que lo son (pues de otra manera no serían fundamentales) (Greene 2002, capítulos 1 y 2).

Por último, un argumento afín se encuentra en Harry Frankfurt, quien sostiene que no es posible establecer de forma racionalmente justificada que algo sea valioso de forma intrínseca o inherente. Para él, “no hay criterios racionalmente justificados para establecer que algo es intrínsecamente importante”. Lo argumenta del siguiente modo: nada puede ser considerado importante si no hace una diferencia; pero no basta con que algo haga una diferencia para que sea importante, ya que algunas diferencias son triviales. Por tanto, “algo es importante solo si produce una diferencia que también sea importante”. Esto lleva a una regresión infinita: no podemos saber si una diferencia es intrínsecamente importante a menos que sepamos de antemano qué hace que una diferencia lo sea (Frankfurt 2006, 22-23).

Si cualquiera de los argumentos recién presentados —o alguno semejante— resultara estar bien encaminado, entonces parecería que hemos identificado un ámbito especialmente problemático en cuanto a nuestro acceso a verdades objetivas. Se trata del ámbito relativo a qué cosas o seres poseen valor intrínseco o inherente, lo que también puede entenderse como su relevancia o estatus moral directo. Estos son precisamente los seres u objetos dotados de valor intrínseco objetivo que, según Lariguet, como se mencionó, resultan fundamentales para la ética, en tanto se vinculan con los valores no relativos.²¹ Ahora bien, si no contamos con un acceso epistémico justificado a ese tipo de verdades —sea porque tales verdades no existen o bien porque, aun suponiendo que existan, están fuera de nuestro alcance—, entonces creer en hechos y verdades morales no implica necesariamente sostener algo falso,

²¹ En otra obra reciente de Lariguet, su excelente libro *El odio y la ira. Furias desatadas en la democracia actual* (2023b), Lariguet hace una reflexión similar acerca de los valores intrínsecos en ética, que “marcan la roca dura en la que choca la pala de la indagación moral” (p. 101), y concluye “Desde hace tiempo vengo pensando que Kant captó un punto idealmente verdadero sobre la moralidad crítica y es que la misma reposa en juicios intrínsecamente correctos” (p. 101, nota 47). Esta reflexión (nótese la mención de la moralidad *crítica*), apunta correctamente, en mi opinión, no a que los juicios morales intrínsecamente correctos sean necesarios para la deliberación ética en general, sino a que son necesarios para la existencia de una moralidad crítica, es decir, una moralidad basada en hechos y verdades morales, como la que postula el realismo moral.

pero sí parece implicar la adhesión a algo que, al menos hasta ahora, conserva un cierto aire de lo “milagroso”.

Un planteamiento relacionado con este último punto aparece en el último libro de Ronald Dworkin, *Religión sin dios*, publicado de forma póstuma (2015). Allí, él propone una reconfiguración del concepto de religión que prescinde del concepto de dios. Para Dworkin, lo central en la religión es su “núcleo metafísico”, que él identifica con la aceptación conjunta de las siguientes dos tesis: la primera, que la vida humana posee importancia objetiva o un significado que no depende de nuestras preferencias; y la segunda, que el universo o la naturaleza misma tiene valor intrínseco y merece admiración y asombro (p. 10). Según estos planteamientos, entonces, no parece descabellado delinear cierta analogía entre creer en hechos y verdades morales y creer en Dios o en una entidad trascendente. Y de forma simétrica, negar la existencia de hechos y verdades morales podría asemejarse, entonces, a adoptar una postura atea.

Aun reconociendo el peso de las objeciones anteriores, es importante señalar que el realismo moral no queda reducido a una postura dogmática o metafísicamente absurda. De hecho, su atractivo persiste en buena parte gracias a ciertas intuiciones comunes que atraviesan nuestras prácticas morales cotidianas. En la sección siguiente se examinan con detalle algunas de estas intuiciones.

Sección 5. Intuiciones a favor del realismo moral

A pesar de lo anterior, como bien destaca Lariguet (2023a, p. 77 y ss.), el realismo moral no carece de apoyos fuertes, en particular de ciertas intuiciones que juegan un papel indudablemente relevante en nuestra experiencia moral. En filosofía, al evocar “intuiciones” no aludimos necesariamente a vivencias subjetivas indemostrables; como afirma Kieran Setiya (2025), “hablar de ‘intuición’ sirve únicamente para señalar los propios supuestos, reconociendo que los argumentos comienzan en algún punto —no se puede dar razones para cada afirmación que uno haga en una obra finita— e indicando (por si valiera de algo) que uno no considera que sus premisas sean perversas”.

Hay tres intuiciones fundamentales que Lariguet retoma a favor del realismo moral: la de la no convencionalidad, la de la no arbitrariedad y la de la realidad normativa. Estas tres intuiciones son centrales en muchas defensas del realismo moral. Aunque pueden analizarse por separado, están estrechamente relacionadas y, en cierto modo, se refuerzan mutuamente.

La intuición de no convencionalidad sostiene que las respuestas a las preguntas morales no dependen meramente de normas culturales, históricas o sociales. Esto implica que puede haber errores morales incluso dentro de una sociedad que acepta una práctica ampliamente aceptada (como la esclavitud o la tortura). Esta intuición choca con el relativismo cultural.

La intuición de no arbitrariedad va más allá de la no convencionalidad: no basta con decir que la moral no depende de convenciones; también deben existir razones por las cuales ciertas respuestas morales son mejores que otras. Así, esta intuición rechaza el emotivismo y cualquier postura que vea los juicios morales como expresiones sin fundamento racional.

Por último, la intuición de realidad normativa es, de algún modo, una conclusión o síntesis de las anteriores: si las respuestas no dependen ni de convenciones ni de arbitrariedad, sino de consideraciones racionales, entonces parece que hay hechos morales o verdades normativas independientes de nuestras opiniones o emociones, y que algunas respuestas a cuestiones morales son correctas y otras incorrectas.

Una posible jerarquía conceptual entre estas intuiciones comienza con la no arbitrariedad, que puede considerarse la más básica: si aceptamos que las respuestas morales no pueden ser completamente arbitrarias, estamos comprometiéndonos con la idea de que hay razones morales, aunque todavía no afirmamos que sean objetivas o independientes de convenciones. La no convencionalidad puede verse como una aplicación más concreta de la no arbitrariedad: señala que las razones morales no pueden estar determinadas por las convenciones sociales. Aquí se introduce la idea de una normatividad que trasciende contextos locales. La realidad normativa puede verse como la integración de ambas: si hay razones morales no arbitrarias y no convencionales, entonces es razonable pensar que existe una realidad moral objetiva o independiente, que es precisamente lo que afirma el realismo moral.

Frente a esto, cabe preguntarse: ¿puede el antirrealista responder adecuadamente a dichas intuiciones? ¿Puede reconocer su fuerza sin aceptar la existencia de hechos morales objetivos? La dificultad del antirrealismo para dar cuenta de estas intuiciones sugiere que podría haber algo más profundo en juego. Tal vez el problema no sea solamente epistemológico o semántico, sino, por así decirlo, existencial: una necesidad humana de confirmar o garantizar que ciertos valores son reales. En la siguiente sección se explora esta posibilidad a través de algunos ejemplos filosóficos y literarios que ejemplifican la búsqueda de sentido, autenticidad y verdad, que, si no me equivoco, guardan una relación importante y no siempre reconocida con la discusión sobre el realismo moral.

Sección 6. Búsqueda sin garantías: filosofía, valor objetivo y esperanza

Agustín de Hipona, en el libro X de sus *Confesiones*, sostiene que todos preferimos una felicidad verdadera por encima de una falsa, incluso si ambas se experimentaran de la misma manera (2012). Esto, para él, revela un dato interesante: valoramos la verdad en sí misma, más allá del placer subjetivo que pueda acompañarla, por lo que no solo queremos sentirnos felices, sino que también queremos que esa felicidad esté bien fundada en la realidad. Es decir, hay un valor inherente que le atribuimos al que las cosas sean verdaderas, no solo en que nos hagan sentir bien.

Siguiendo una línea parecida, el recientemente fallecido Robert Kane (1999; 2009) ofrece dos ejemplos que apuntan a defender la existencia de valores objetivos. En el primero, un artista llamado Alan cree que su obra ha sido finalmente reconocida cuando, en realidad, unos amigos han comprado sus cuadros en secreto para animarlo. Kane plantea que hay una diferencia importante entre este mundo engañoso y otro posible mundo donde Alan también cree ser reconocido, pero en ese caso su obra *realmente* lo merece. Incluso si Alan nunca descubre la verdad, creemos que sería mejor para él vivir en el mundo donde el reconocimiento es genuino. Esto muestra que no solo valoramos lo que creemos, sino también que eso que creemos sea verdadero. En el segundo ejemplo, basado en la novela *Solaris* de Stanisław Lem, un científico se enamora de una versión recreada de su esposa fallecida, generada por el planeta Solaris. Aunque parece idéntica a su esposa en todos los

sentidos, él sufre profundamente al descubrir que no es real. Su dolor revela que no le basta con la experiencia subjetiva del amor: desea que el ser amado exista verdaderamente, y le atribuye valor inherente a su bienestar real.

Estos dos relatos ilustran dos dimensiones del valor objetivo: el deseo de que nuestras acciones y logros merezcan reconocimiento auténtico, y el deseo de que aquellos a quienes amamos existan realmente y sean capaces de florecer con independencia de lo que creamos nosotros. En ambos casos, los sujetos no se conforman con una simulación perfecta o con una satisfacción subjetiva; quieren algo más: que lo que parece valioso lo sea de verdad. Según Kane, esta necesidad de objetividad sugiere que somos capaces de adoptar una perspectiva que trasciende nuestro punto de vista personal, y que eso da fundamento a la idea de un valor independiente de nuestras percepciones.

Desafortunadamente, el éxito de estos argumentos y otros similares depende desde el principio de que sepamos que verdaderamente existan cosas como el mérito artístico, el mundo externo, las demás personas, etc. Es decir, asumen y requieren como punto de partida justo aquello que el escepticismo pone en duda. Lo mismo ocurre con ciertos argumentos basados en intuiciones comunes del realismo moral, como el llamado “argumento de la indispensabilidad de la deliberación moral” de David Enoch. Enoch (2011, capítulo 3) defiende que la práctica misma de la deliberación moral presupone la existencia de verdades morales objetivas: cuando deliberamos sobre lo que debemos hacer, lo hacemos de manera que presupone —al menos de forma intuitiva— que existen respuestas correctas. Esta práctica sugiere no solo que tales respuestas podrían existir, sino también que creemos en ellas como parte de nuestra forma racional de actuar. Pero este argumento solo tiene completa tracción si uno ya acepta de antemano que tales respuestas morales correctas existen. Así, tanto Kane como Enoch parten de intuiciones que bien pueden ser universales, pero que no logran apaciguar de manera concluyente la duda, al menos razonable (y también bastante común, si bien no universal), sobre la existencia de hechos morales objetivos.

Este punto se conecta también con el bien conocido experimento mental de la máquina de la experiencia de Robert Nozick (1974). Imaginemos una máquina que pudiera ofrecernos las experiencias más placenteras posibles, indistinguibles de la realidad. ¿Nos conectaríamos permanentemente a ella? Nozick afirma que muchas personas se negarían, lo cual sugiere que

valoran no solo el placer, sino también la autenticidad y la realidad. Queremos que nuestras acciones tengan efectos reales, que nuestras relaciones sean genuinas y que lo que vivimos esté en contacto con el mundo tal como es. Parecería entonces que hay algo valioso en la verdad misma, en la existencia objetiva del mundo y de los otros, que va más allá de la experiencia subjetiva.

Sin embargo, al presentar este experimento mental ante un auditorio, es frecuente (y admito, hasta cierto punto desconcertante) ver que no todos rechazan la posibilidad de conectarse a la máquina. Algunas personas responden que sí elegirían conectarse, lo que pone en entredicho la fuerza universal de esta intuición. Esta posibilidad nos obliga a preguntarnos si realmente valoramos la verdad y la realidad como algo absoluto, o si nuestro apego a ellas es más circunstancial o instrumental.

Se puede abordar la misma pregunta desde el otro lado: ¿qué pasaría si las personas que amamos o las cosas que valoramos resultaran existir solamente dentro de una ilusión placentera? ¿Elegiríamos desconectarnos de la máquina de la experiencia una vez que nos damos cuenta de que ya estamos en ella? Considérese este ejemplo: en una escena grabada para el episodio final de la serie de televisión *The Office* (versión norteamericana), se hace una parodia de la película *The Matrix*. Allí, el personaje Dwight recibe señales de que su mundo es una simulación (todo esto es una elaborada broma o travesura de parte de sus compañeros de oficina Jim y Pam) y se le ofrece la ya clásica elección: tomar la píldora roja para descubrir la verdad, o la azul para permanecer en la ilusión y olvidar que tomó esa decisión. Sorprendentemente, Dwight elige la píldora azul, alegando que es feliz con su vida actual: tiene éxito laboral, amistades, una relación amorosa y estabilidad económica. Aunque admite que todo en su vida no es más que ilusión, no quiere arriesgar su felicidad, ni la existencia, incluso ilusoria, de esos seres a los que ama.²² Este caso, por supuesto ficticio, aunque no exento de carga filosófica, pone en duda la idea de que amar o valorar a otras personas implique necesariamente creer en su existencia real. Tal vez, nos dirá el escéptico, no amamos directamente a las otras personas sino lo que ellas (o sus apariencias) representan para nosotros.

²² Esta escena al final no fue incluida en el último episodio de la serie, pero puede verse completa en el sitio oficial de *The Office* en YouTube: <https://youtu.be/1Rf9-Ej2xPw?si=NSJvqvjrE63rg3T>.

Preguntas como “¿existen realmente otras mentes?”, “¿hay un mundo externo?”, o “¿hay verdades morales objetivas?” no son siempre meras curiosidades abstractas, sino que pueden afectarnos radicalmente en la manera en que vivimos, nos relacionamos y tomamos decisiones. Si estas creencias fundamentales se tambalean, podemos experimentar una especie de vértigo existencial: ¿qué sentido o propósito puede tener una vida si pensamos que todo lo que valoramos —la verdad, el amor, el bien— podría ser irreal?

Desde la filosofía, sin embargo, se puede ofrecer al menos un tipo de respuesta que no niegue la incertidumbre, sino que la convierta en parte valiosa de la experiencia humana. Bertrand Russell, en su libro *Los problemas de la filosofía* (1912), desarrolla esta idea con notable claridad. Para él, la filosofía no es valiosa principalmente porque sirva para resolver de una vez por todas las grandes preguntas, sino simplemente porque las mantiene *vivas*. Russell defiende que la filosofía tiene una función liberadora: nos aleja de la visión utilitaria o superficial de la vida cotidiana y nos empuja a ver el mundo con otros ojos, más abiertos, más amplios y más reflexivos. La filosofía comienza (y continúa) con la duda, pero no para destruir, sino para intentar despertar: para ampliar los horizontes de lo posible y cultivar una forma de pensamiento más crítica y, a la vez, más humilde.

Este enfoque tiene en sí implicaciones éticas: podemos aprender a valorar la actitud de búsqueda como una virtud. En este sentido, el valor de la filosofía no residiría en darnos respuestas definitivas, sino en ayudarnos a convivir con la incertidumbre sin perder el rumbo. Al hacerlo, no se convierte en una disciplina estéril, sino más bien en una herramienta práctica para la libertad intelectual, la apertura al otro y el cultivo de una vida examinada. La postura de Russell no nos invita a resignarnos a la ignorancia, sino a aceptar que hay preguntas cuyas respuestas pueden estar más allá de nuestro alcance actual, y sin embargo, vale la pena seguir formulándolas y discutiéndolas. El hecho mismo de conservarlas vivas puede ser una forma de sabiduría.

El ya citado Robert Kane, en una reflexión mucho reciente que la de Russell, retoma y actualiza la idea de que el sentido de la vida puede encontrarse en la búsqueda misma del conocimiento y de los valores. Sostiene que la búsqueda de la verdad y de los valores puede seguir siendo valiosa incluso sin la certeza de que llegaremos algún día a encontrar respuestas definitivas y ni siquiera la seguridad de que, suponiendo que las encontráramos, pudiéramos

reconocerlas con certeza (Kane 2009, capítulos 9-11). Él propone la idea de la “búsqueda aspiracional”, un tipo de esfuerzo que no ofrece garantías de éxito, pero que conserva su sentido precisamente porque renunciar a él equivaldría a perder toda esperanza de obtener algo que podría ser inmensamente valioso e incluso trascendental. Esta clase de búsqueda se parece, dice Kane, a la de alguien que explora un bosque siguiendo pistas que podrían llevarlo al Santo Grial: no puede saber si lo encontrará, *ni siquiera sabe si lo reconocerá si llega a tenerlo ante sí*, pero dejar de buscar sería rendirse de antemano y abandonar la esperanza.

Kane argumenta que varias de nuestras empresas más valiosas —como la ciencia, la filosofía o la reflexión ética— pueden entenderse de esta manera: como búsquedas cuyo valor no depende del logro final (siempre incierto), sino del compromiso sostenido con la aspiración. Así, incluso si no alcanzamos certezas absolutas, la orientación hacia ciertos ideales puede seguir guiando nuestras acciones y decisiones.

Si la búsqueda de verdades morales y valores objetivos puede conservar completamente su sentido incluso sin garantías de éxito, entonces se torna plausible que la principal decisión personal a tomar en ética filosófica no sea llegar a una conclusión definitiva sobre tal o cual tema, sino sostener y favorecer las condiciones que mejor nos permitan seguir buscando y aprendiendo conjuntamente.

CONCLUSIONES

El recorrido realizado a lo largo de este trabajo ha mostrado que el debate entre realismo y antirrealismo moral no se resuelve fácilmente. Frente al escepticismo, el dogmatismo o la indiferencia, la filosofía puede ofrecer un camino intermedio: una búsqueda orientada por ideales, pero consciente de sus límites. En lugar de que aspiremos a un cierre definitivo, el objetivo más razonable de la filosofía moral podría ser mantener vivo el ejercicio de la interrogación crítica sobre el valor y la verdad (y sus relaciones). Aun si no podemos tener certezas absolutas sobre la existencia de hechos morales, eso no impide que valoremos la búsqueda misma como un ejercicio significativo, guiado por la esperanza racional de que ciertas respuestas pueden merecer nuestro compromiso. La propuesta no es renunciar al

debate, sino, muy por el contrario, crear y mantener las condiciones óptimas que permitan sostenerlo con rigor, humildad y respeto epistémico.

REFERENCIAS

- Augustine of Hippo (2012). *The Confessions*. San Francisco: Ignatius Critical Editions.
- Donnelly, Jack (2008). The ethics of realism, publicado en Reus-Smit, C., & Snidal, D. (eds.) (2010). *The Oxford Handbook of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Dostoievski, Fiódor M. (2013). *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Alba Editorial.
- Dworkin, Ronald (2015). *Religión sin dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Enoch, David (2011). *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Nueva Yor: Oxford University Press.
- Greene, Joshua David (2002). *The Terrible, Horrible, no Good, Very Bad Truth about Morality and what to do About it*. Tesis doctoral, Princeton University.
- Harman, Gilbert (2000). *Explaining Value and other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kane, Robert (1999). *The Quest for Meaning: Values, Ethics and the Modern Experience*. Chantilly: The Great Courses. The Teaching Company.
- Kane, Robert (2009). *Ethics and the Quest for Wisdom*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Lariguét, Guillermo (2023a). Realismo moral, publicado en Lariguét, G., Yuan, M. S., & Alles, N. (eds.) *La metaética puesta a punto*. Santa Fe: Ediciones UNL. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/handle/11185/6822>
- Lariguét, Guillermo (2023b). *El odio y la ira: Furias desatadas en la democracia actual*. Rosario: Prohistoria ediciones.
- Loeb, Avi (2023). *What Constitutes a Miracle?* Medium. Disponible en: <https://avi-loeb.medium.com/what-constitutes-a-miracle-4f40a9a969ac>
- Mackie, John L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Nueva York: Penguin Books.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
- Russell, Bertrand (1912). *The Problems of Philosophy*. Nueva York: Henry Holt and

Company.

Setiya, K. (2025, June 10). The politics of apoliticism. Los Angeles Review of Books.

Disponible en: <https://lareviewofbooks.org/article/the-politics-of-apoliticism/>

Smith, Michael (1994). The Moral Problem. Oxford: Wiley Blackwell.

Westermarck, Edvard (1932). Ethical Relativity, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.

Recibido el 21 de 2025, aceptado el 24 de febrero de 2025.