DERECHO & DEBATES

ISSN: 3008-7511

PUBLICACIÓN DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS, JURÍDICAS Y SOCIALES DE LA UNSL

VOL. IV Nº 1 . JUNIO DE 2026

REALISMO MORAL.
Discusiones con Guillermo Lariguet

¿POR QUÉ EL REALISMO MORAL?
MANUEL ATIENZA

REALISMO MORAL Y PERFORMATIVIDAD. UNA POSIBLE COMPATIBILIDAD DESDE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y LA LINGÜÍSTICA
HELGA MARÍA LELL

LA MOTIVACIÓN MORAL DESDE EL REALISMO. ACIERTOS Y TENSIONES CON LA RACIONALIDAD
FERNANDA FLORES

LOS HECHOS MORALES Y LA MORALIDAD, MÁS ALLÁ DEL REALISMO
MATÍAS PARMIGIANI

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

PERSPECTIVISMO ÉTICO Y REALISMO MORAL. COMENTARIOS A LARIGUET SOBRE EL COGNITIVISMO MORAL Y EL NATURALISMO ÉTICO
FRANCO MANUEL LUJÁN

¿CUÁL ES EL ROL DE LA 'SUPERVENIENCIA' EN EL MARCO DE UNA METAÉTICA EVOLUTIVA?
JOAQUÍN SUÁREZ-RUÍZ / LEONARDO GONZÁLEZ-GALLI

EN TORNO AL REALISMO MORAL. RÉPLICAS A MIS CRÍTICOS/AS
GUILLERMO LARIGUET

FCEJS Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales

Universidad Nacional de San Luis

DERECHO Y DEBATES

Revista del Departamento de Ciencias Jurídicas y Políticas
Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales
Universidad Nacional de San Luis

CONSEJO EDITORIAL:
DIRECTOR: Dr. Daniel G. Gorra
SECRETARÍA DE REDACCIÓN:
Dra. Marta S. Julia
Mg. Mónica Busseti
Lic. Ana Laura López Piatti
EDITORA: Mgter. Sol Antonella Maldonado Berlo
COORDINADORES:
Esp. Aldana Romano
Ab. Martín Pérez Ranieri

CONSEJO ASESOR
Dra. Gabriela Scataglini (Universidad de Buenos Aires)
Dra. Verónica Rodríguez Blanco (Universidad de Surrey, Inglaterra)
Dr. Federico Arena (CONICET)
Dr. Giovanni Battista Ratti (Universidad de Génova, Italia)
Dr. Cristian Altavilla (CONICET)
Dr. Diego León Gómez (Universidad Santiago de Cali, Colombia)
Dr. Guillermo Lariguet (CONICET)
Dr. Sebastián Agüero San Juan (Universidad Austral de Chile)
Dra. Gloria Trocello (Universidad Nacional de San Luis)
Dr. Yussef Becher (Universidad Nacional de San Luis / CONICET)
Dra. Ma. Eugenia Pérez Cubero (Universidad Nacional de San Luis / CONICET)
Dra. Candela Villegas (U. Siglo XXI / CONICET)
Dr. Luciano Laise (CONICET)
Dr. Enrique Nieto Cáceres (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dr. Gustavo Arocena (Universidad Nacional de Córdoba)
Dra. Márcia Miranda Soares (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil)
Dr. Matías Parmigiani (CONICET/Universidad Nacional de Córdoba)

Derecho y Debates es una publicación del Departamento de Ciencias Jurídicas y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de San Luis. Publica trabajos vinculados a las ciencias jurídicas, ciencias políticas y filosofía. Además, apartados para reseñas bibliográficas y comentarios a fallos. Para ser publicados los trabajos son condiciones necesarias el rigor conceptual y la originalidad. Su sistema de arbitraje es ciego y con evaluadores externos. Se publica semestralmente cada año. La Revista se encuentra indexada en Malena, Lantindex Catalogo 2.0, LatinREV, Latindex y vinculada al identificador de artículos científicos ARK-CAICYT.

ISSN: 3008-7511

INDICE

¿POR QUÉ EL REALISMO MORAL? / **MANUEL ATIENZA**.....13

REALISMO MORAL Y PERFORMATIVIDAD. UNA POSIBLE COMPATIBILIDAD DESDE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y LA LINGÜÍSTICA / **HELGA MARÍA LELL**.....23

LA MOTIVACIÓN MORAL DESDE EL REALISMO. ACIERTOS Y TENSIONES CON LA RACIONALIDAD / **FERNANDA FLORES**.....43

LOS HECHOS MORALES Y LA MORALIDAD, MÁS ALLÁ DEL REALISMO / **MATÍAS PARMIGIANI**.....63

NUESTRO LUGAR EN EL MUNDO MORAL: HACIA UNA NEUTRALIDAD METAÉTICA RAZONABLE / **ROBERTO PARRA DORANTES**.....103

PERSPECTIVISMO ÉTICO Y REALISMO MORAL. COMENTARIOS A LARIGUET SOBRE EL COGNITIVISMO MORAL Y EL NATURALISMO ÉTICO / **FRANCO MANUEL LUJÁN**.....123

¿CUÁL ES EL ROL DE LA 'SUPERVENIENCIA' EN EL MARCO DE UNA METAÉTICA EVOLUTIVA? / **JOAQUÍN SUÁREZ-RUÍZ / LEONARDO GONZÁLEZ-GALLI**.....143

EN TORNO AL REALISMO MORAL. RÉPLICAS A MIS CRÍTICOS/AS / **GUILLERMO LARIGUET**.....164

PRESENTACIÓN

Este número de *Derecho y Debates*, constituye una edición especial de trabajos sobre metaética, en particular, sobre realismo moral, que discuten con Guillermo Lariguet.

El dossier se abre con el trabajo de Manuel Atienza, cuyo comentario constituye una de las objeciones más directas y estructurales a la propuesta de realismo moral defendida por Guillermo Lariguet. El núcleo de su crítica se concentra en la indeterminación conceptual del término "hecho moral". Atienza sostiene que afirmar que existen "cosas morales que están ahí" —en analogía con montañas o ríos— no basta para caracterizar ontológicamente aquello que el realismo pretende postular. Según su análisis, las afirmaciones de Lariguet acerca de que lo moral no es convencional o de que puede haber convenciones morales erróneas no requieren asumir una ontología realista fuerte. El punto decisivo radica en que el realismo, tal como es formulado, no explicita qué tipo de entidad es un hecho moral ni cómo debe entenderse su independencia. Atienza contrapone a esta posición un "objetivismo moral mínimo" que prescinde tanto de la noción de verdad moral como de la idea de hecho moral, apoyándose en cambio en la objetividad de las razones y en la posibilidad de justificación argumentativa bajo condiciones contrafácticas de racionalidad. De este modo, el tópico central que discute con Lariguet es la necesidad misma del compromiso ontológico realista: ¿es indispensable postular hechos morales independientes para derrotar el escepticismo, o basta con construir criterios de corrección racional? La crítica sugiere que el realismo podría incurrir en costos metafísicos innecesarios y abrir la puerta a formas indeseadas de absolutismo moral.

A continuación, el trabajo de Helga María Lell aborda el problema desde la filosofía del lenguaje y la lingüística, centrándose en la relación entre realismo moral y performatividad. El eje de su discusión con Lariguet es la tensión entre la estructura aparentemente descriptiva de los juicios morales y su dimensión constitutiva o performativa dentro de las prácticas sociales. Si los enunciados morales funcionan en buena medida como actos que instituyen compromisos, reproches o expectativas, el realismo debe explicar cómo tales actos pueden, al mismo tiempo, referir a hechos independientes. Lell distingue entre el plano intra-lingüístico,

donde los enunciados producen efectos normativos, y el plano extra-lingüístico, donde se situaría la realidad moral postulada por el realismo. El tópico central que discute con Lariguet es, por tanto, la compatibilidad entre referencia y performatividad: ¿puede sostenerse que los juicios morales poseen valor de verdad y remiten a hechos sin desconocer su carácter práctico y constitutivo? Su análisis sugiere que el realismo necesita una teoría semántica más refinada para integrar ambas dimensiones sin reducir lo moral a mera convención ni duplicar innecesariamente entidades normativas.

El trabajo de Fernanda Flores se inserta precisamente en el análisis de una de las intuiciones fundamentales que Lariguet atribuye a la moral: su carácter práctico. Su contribución se estructura en torno a dos tópicos que discute con el realismo defendido por Lariguet: la estructura semántica portadora de valor de verdad de los juicios morales y el problema de la motivación moral. En primer lugar, examina la tesis cognitivista según la cual los juicios morales poseen estructura descriptiva y pueden ser verdaderos o falsos. Aunque reconoce la fuerza intuitiva de esta posición, señala que no se articula fácilmente con la dimensión práctica de la moralidad. En segundo lugar, analiza cómo el realismo aborda la conexión entre juicio moral y motivación, destacando la presencia de un trasfondo humeano en la idea de que dicha conexión es contingente. El tópico decisivo que discute con Lariguet es la tensión entre externalismo motivacional y racionalismo: si el reconocimiento de un hecho moral no implica necesariamente motivación para actuar, el realismo parece debilitar la fuerza normativa de la moral. Flores sugiere que ciertas versiones realistas tienden a minimizar la importancia del carácter práctico, lo que otorga plausibilidad a algunas críticas antirrealistas.

El cuarto trabajo, el de Matías Parmigiani, retoma el problema ontológico desde una perspectiva sistemática. Su punto de partida es el intento de Lariguet de ofrecer una caracterización del realismo moral capaz de superar limitaciones habituales en la literatura. Parmigiani examina las distintas maneras de concebir la “objetividad ontológica” de los hechos morales y centra su crítica en una versión particularmente fuerte: aquella que postula una independencia actitudinal estricta o absoluta. El tópico que discute con Lariguet es precisamente el alcance de esa independencia. Parmigiani sostiene que concebir los hechos morales como completamente independientes de cualquier actitud o práctica resulta problemático y debe rechazarse. A partir de esta crítica, explora alternativas que permiten

concebir la objetividad moral sin comprometerse con una forma rígida de realismo. El debate se desplaza así hacia la pregunta por el mejor modo de entender los hechos morales y la moralidad, aun cuando ello implique revisar o debilitar la tesis realista original.

Seguidamente, el trabajo de Roberto Parra Dorantes introduce el problema en términos más amplios, situándolo en el marco del debate entre realismo y antirrealismo moral. A partir de una reconstrucción de la posición de Lariguet y de objeciones escépticas provenientes de autores como Mackie o Harman, Parra Dorantes analiza las tensiones entre la idea de verdad moral objetiva y las dificultades ontológicas y epistémicas que esa idea enfrenta. El tópico central que discute con Lariguet es la plausibilidad de sostener una ontología moral robusta frente a argumentos que ponen en duda nuestra capacidad de acceso cognitivo a tales hechos. Su propuesta de avanzar hacia una "neutralidad metaética razonable" no implica una adhesión al escepticismo, pero sí una actitud agnóstica respecto de compromisos ontológicos fuertes. En este sentido, cuestiona si el valor filosófico de la investigación metaética reside en afirmar la existencia de hechos morales o más bien en sostener una indagación crítica abierta sobre aquello que consideramos valioso.

El trabajo de Franco Manuel Luján continúa la discusión examinando el realismo moral desde la perspectiva del perspectivismo ético. En diálogo directo con el capítulo de Lariguet en La metaética puesta a punto, Luján revisa tanto las variantes naturalistas como las no naturalistas del realismo y propone reconsiderarlas a la luz de una inspiración nietzscheana. El tópico central que discute con Lariguet es el cognitivismo moral y su relación con el naturalismo ético. A partir de la idea de una "segunda naturaleza" y del constructivismo nietzscheano, Luján problematiza la pretensión de objetividad fuerte del realismo, sugiriendo que la moralidad puede comprenderse mejor como resultado de procesos interpretativos y perspectivísticos. Sin negar la dimensión cognitiva de los juicios morales, su análisis relativiza la idea de hechos morales independientes en sentido robusto y pone en cuestión la necesidad de una ontología realista para explicar el conocimiento moral.

El dossier continúa con el trabajo de Joaquín Suárez-Ruíz y Leonardo González-Galli, quienes aborda la discusión en el marco del naturalismo evolutivo y sus implicancias metaéticas. Suárez-Ruíz y González-Galli dialogan con la distinción introducida por Lariguet entre naturalismo "crudo" y naturalismo "sofisticado", y examinan hasta qué punto las explicaciones evolutivas de nuestras disposiciones morales son compatibles con el realismo.

El tópico central que discuten con Lariguet es la relación entre explicación causal de la moralidad y justificación normativa. Si nuestras creencias y juicios morales pueden explicarse en términos evolutivos, surge la pregunta de si ello debilita su pretensión de objetividad. Suárez-Ruíz y González-Galli exploran la posibilidad de integrar una filosofía científicamente informada con una concepción no reductiva de la normatividad, pero advierte que el realismo debe mostrar cómo evita quedar absorbido por un naturalismo que diluya la independencia de los hechos morales.

Considerados en conjunto y en el orden en que aparecen en el dossier, los trabajos configuran un itinerario que va desde la crítica ontológica fuerte (Atienza), pasa por la mediación lingüística (Lell) y la revisión de la independencia actitudinal (Parmigiani), incorpora el examen del carácter práctico y del problema de la motivación moral (Flores), se abre a la neutralidad metaética (Parra Dorantes), se reformula desde el perspectivismo (Luján), y culmina en el diálogo con el naturalismo evolutivo (Suárez-Ruíz y González-Galli). Cada autor discute con Lariguet un aspecto específico —la naturaleza de los hechos morales, la estructura semántica de los juicios, la independencia ontológica, la articulación entre verdad y motivación, la posibilidad de conocimiento, el estatuto del cognitivismo y la relación con la ciencia— pero todos convergen en un mismo interrogante de fondo: si la defensa del realismo moral requiere asumir compromisos ontológicos fuertes o si existen alternativas que permitan preservar la objetividad normativa con menores costos metafísicos.

El dossier, así organizado, no constituye una mera suma de objeciones aisladas, sino un examen progresivo de los distintos componentes que integran la tesis realista: ontología, semántica, epistemología, teoría de la motivación y relación con las ciencias naturales. La discusión con Lariguet obliga a precisar en cada nivel qué se entiende por independencia, verdad y objetividad moral, y a evaluar si la estrategia realista logra articular de modo coherente esas dimensiones. El resultado no es la clausura del debate, sino su profundización sistemática, en un marco donde la pregunta por la existencia de hechos morales independientes se entrelaza inseparablemente con la comprensión del lenguaje, la racionalidad práctica y la explicación científica de la moralidad.

Frente a estos planteos, Guillermo Lariguet, da respuestas en su trabajo titulado *Réplicas a mis críticos*, centrado en los ejes conceptuales que estructuran su defensa del realismo moral y en las discusiones que entabla con los autores del dossier.

El trabajo de Guillermo Lariguet tiene como propósito central defender una concepción realista de la moral frente a un conjunto de críticas que cuestionan tanto su coherencia interna como sus compromisos ontológicos y epistémicos. La estrategia del autor no consiste únicamente en responder objeciones puntuales, sino en clarificar el alcance de su propia posición, precisar malentendidos y reafirmar la plausibilidad filosófica de una forma de realismo moral que pretende ser al mismo tiempo robusta y compatible con una reflexión metaética contemporánea.

Uno de los ejes fundamentales del texto es la afirmación de que existen hechos morales que no dependen de nuestras actitudes, convenciones o prácticas sociales. Lariguet sostiene que el discurso moral ordinario presupone que algunas acciones son realmente incorrectas —por ejemplo, la tortura o la esclavitud— con independencia de lo que cualquier comunidad crea al respecto. Esta intuición, lejos de ser ingenua, constituye para él un dato filosóficamente significativo que el realismo moral intenta tomar en serio. El autor insiste en que el reconocimiento de esta independencia no implica necesariamente comprometerse con una metafísica extravagante, sino simplemente aceptar que la corrección moral no se reduce a consenso ni a preferencia subjetiva.

En este marco, Lariguet discute extensamente la noción de "hecho moral". Frente a quienes le reprochan oscuridad conceptual o inflación ontológica, el autor aclara que su uso del término no pretende introducir entidades misteriosas, sino dar cuenta del carácter objetivo de ciertas propiedades normativas. El realismo, según su planteo, no exige postular objetos extraños en el universo, sino admitir que existen propiedades morales que pueden hacer verdaderos o falsos nuestros juicios. Esta defensa se articula con una concepción cognitivista del lenguaje moral: los enunciados morales poseen estructura proposicional y, por tanto, son susceptibles de verdad o falsedad. Negar esta dimensión veritativa implicaría, a su juicio, desfigurar el modo en que efectivamente argumentamos y deliberamos en contextos morales.

Un segundo eje del trabajo es la cuestión de la independencia actitudinal. Lariguet distingue entre diferentes formas de dependencia y sostiene que el realismo moral que defiende no implica una independencia absoluta respecto de todo esquema conceptual o práctica humana. Lo que rechaza es la idea de que la existencia o validez de los hechos morales dependa de nuestras actitudes contingentes. Esta precisión le permite responder a críticas que lo acusan de sostener una versión excesivamente fuerte de independencia ontológica. El autor busca,

así, mantener un equilibrio: afirmar la objetividad moral sin desconocer que el acceso a ella está mediado por nuestras capacidades cognitivas y lingüísticas.

Otro aspecto central es el problema epistémico. Lariguet aborda la objeción según la cual, aun si existieran hechos morales independientes, careceríamos de un modo confiable de conocerlos. Frente a esta dificultad, sostiene que el escepticismo epistémico no es exclusivo de la moral y que tampoco invalida automáticamente la existencia de aquello cuyo conocimiento se discute. Del mismo modo que en otros ámbitos normativos —como el derecho o la racionalidad práctica— aceptamos procedimientos falibles pero razonables de justificación, en moral contamos con prácticas argumentativas, deliberativas y críticas que permiten sostener afirmaciones objetivas sin exigir infalibilidad. La posibilidad de error, lejos de debilitar el realismo, confirma que nuestras creencias morales aspiran a algo más que a expresar preferencias.

El texto también enfrenta el desafío motivacional. Lariguet examina la tesis según la cual el reconocimiento de un hecho moral debería implicar necesariamente motivación para actuar conforme a él. Si tal conexión fuese conceptual y necesaria, el realismo podría verse obligado a adoptar un internalismo fuerte; si, en cambio, la conexión es contingente, se abriría la puerta a la acusación de que los hechos morales serían normativamente inertes. El autor adopta una posición matizada: admite que la conexión entre juicio moral y motivación puede no ser estrictamente necesaria en todos los casos, pero defiende que existe una relación estrecha entre reconocimiento normativo y razones para actuar. De este modo, intenta evitar tanto el psicologismo como la reducción de la moral a meras descripciones.

Finalmente, el trabajo se proyecta hacia el diálogo con el naturalismo y con las ciencias empíricas, especialmente en lo relativo a explicaciones evolutivas de nuestras disposiciones morales. Lariguet sostiene que la genealogía evolutiva de nuestras creencias no equivale a su desacreditación. Que nuestras capacidades morales tengan un origen natural no implica que las propiedades normativas sean reductibles a hechos biológicos. La explicación causal de por qué creemos algo no determina automáticamente la verdad o falsedad de aquello que creemos. En este punto, el autor reafirma la distinción entre el plano explicativo y el plano justificativo, crucial para preservar la autonomía relativa de la normatividad.

En conjunto, el trabajo de Lariguet configura una defensa articulada del realismo moral frente a objeciones ontológicas, semánticas, epistémicas y motivacionales. Su propuesta insiste en que el discurso moral ordinario, la práctica argumentativa y nuestra experiencia de desacuerdo profundo son difíciles de explicar sin algún tipo de objetividad robusta. Al mismo tiempo, procura evitar caricaturas metafísicas del realismo y mostrar que la afirmación de hechos morales independientes puede formularse de manera conceptualmente sobria. La discusión con sus críticos no solo refuerza su posición, sino que permite delimitar con mayor precisión el tipo de realismo que considera filosóficamente defendible: uno que asume compromisos ontológicos claros, pero que permanece atento a las mediaciones lingüísticas, epistémicas y prácticas que estructuran nuestra vida moral.

Dr. Daniel Gorra
Director
Universidad Nacional de San Luis (Argentina)

Como citar: Atienza, M. (2026) ¿Por qué el realismo moral?. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

¿POR QUÉ EL REALISMO MORAL?

¿WHY THE MORAL REALIM?

Manuel Atienza
Universidad de Alicante (España)
manuelatienzarodriguez@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo examino críticamente la defensa del realismo moral propuesta por Guillermo Lariguet. Sostengo que su estrategia resulta insatisfactoria en la medida en que no ofrece una caracterización suficientemente clara de qué debe entenderse por "hecho moral". Aunque el realismo moral suele implicar la afirmación de que existen hechos morales, que pueden ser conocidos y que hacen verdaderos o falsos nuestros juicios morales, considero que tales tesis carecen de precisión si no se explicita la naturaleza de esos supuestos hechos. A mi juicio, la motivación principal del realismo moral es enfrentar el escepticismo y el relativismo en materia ética. Comparto plenamente esa preocupación, pero discrepo en la vía elegida. Defiendo, en cambio, un objetivismo moral mínimo, de carácter cognitivista y falibilista, que no presupone hechos morales robustos ni una noción fuerte de verdad moral, sino la objetividad de las razones prácticas y la idea de corrección. Creo que esta posición permite derrotar el escepticismo sin asumir compromisos metafísicos innecesarios ni correr el riesgo del absolutismo moral.

Palabras claves: Realismo moral - Hechos morales - Escepticismo moral - Objetivismo moral mínimo

ABSTRACT

In this paper, I critically examine Guillermo Lariguet's defense of moral realism. I argue that his account is ultimately unsatisfactory because it fails to provide a sufficiently clear characterization of what "moral facts" are. Although moral realism typically involves ontological, epistemological, and semantic claims—namely, that moral facts exist, can be known, and ground the truth or falsity of moral judgments—I contend that these theses remain obscure unless the nature of such facts is clearly specified. In my view, the main motivation behind moral realism is to confront moral skepticism and relativism. I fully share that concern, but I disagree with the realist strategy.

Doctor en Derecho y Licenciado en Derecho por la Universidad de Oviedo. Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Alicante. Director de la revista Doxa y del Máster de Argumentación Jurídica del el área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante.

Instead, I defend a form of minimal moral objectivism: a cognitivist and fallibilist position grounded not in robust moral facts or strong notions of moral truth, but in the objectivity of practical reasons and the idea of correctness. I believe this alternative overcomes skepticism without incurring heavy metaphysical commitments or absolutist implications.

Keywords: Moral realism - Moral facts - Moral skepticism - Minimal moral objectivism

1. La lectura del trabajo de Guillermo Lariguet, "Realismo moral", me ha producido la impresión de un intento por abordar un problema ciertamente complejo (el del realismo moral) mediante una serie de aproximaciones al mismo que se quedan, por así decirlo, en la periferia, sin penetrar en el núcleo. No quiero decir con ello que se trate de una operación fallida, porque es muy probable que su autor no haya procurado otra cosa que precisamente esa: indagar, podríamos decir, en los límites de ese concepto, o sea, delimitar el espacio en el que se sitúa el realismo moral. Y, obviamente, nadie puede fracasar por no haber llevado a cabo una tarea que no se había propuesto realizar. Pero, aunque no haya razones sólidas para considerarla fallida, creo que un lector interesado en el tema, como es mi caso, sí podría aducir algún fundamento para considerar insatisfactoria su estrategia de análisis.

Y esto último lo digo porque, al leer el erudito y estimulante texto de Guillermo, me ha venido a la cabeza un pasaje del libro IV de la República de Platón (Platón, 2000/380 a. C.) que con frecuencia he comentado en mis clases. En el diálogo que Sócrates entabla con Glaucón, hay un momento en el que advierten que además de las cualidades que ya han determinado deben formar parte de su modelo de ciudad -la prudencia, el valor y la templanza-, falta una cuarta que no puede ser otra que la justicia. Sócrates sugiere esta estrategia:

> "Así, pues, Glaucón, nosotros tenemos que rodear la mata, como unos cazadores, y aplicar la atención, no sea que se nos escape la justicia y, desapareciendo de nuestros ojos, no podamos verla más. Porque es manifiesto que está aquí; por tanto, mira y esfuérzate en observar por si la ves antes que yo y puedes enseñármela" (Platón, 2000/380 a. C.).

Y es el propio Sócrates, claro está, el que se da cuenta de por qué hasta entonces no la habían encontrado:

> "Como aquellos que, teniendo algo en la mano, buscan a veces lo mismo que tienen, así nosotros no mirábamos a ello, sino que dirigíamos la vista a lo lejos y por eso quizá no lo veíamos". De manera que, una vez fijada la vista en aquello de lo que habían hablado desde el comienzo, aparece con nitidez la justicia: "Y lo que establecimos y repetimos muchas veces, si bien te acuerdas, es que cada uno debe atender a una sola cosa de la ciudad: a aquello para lo que su naturaleza esté mejor dotada (…) el hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades era la justicia" (Platón, 2000/380 a. C.).

Pues bien, si uno sigue la serie de movimientos que el trabajo de Lariguet ofrece en torno a la mata (al espacio) en que parece hallarse (¿esconderse?) el realismo moral, con lo que el lector se encuentra es con una serie de evocaciones de algún tipo de realidad que permanece siempre en la penumbra, sin mostrarse. A diferencia de la justicia en el diálogo platónico, la idea de realismo moral en Lariguet resulta, por ello, más bien inaprensible. O, mejor dicho, el lector del texto quizás sí que pueda hacerse una idea, muy en abstracto, de en qué consiste el realismo moral, pero lo que no puede es entrar en ningún genuino diálogo con Lariguet sobre la concepción que este tiene del realismo moral, simplemente, porque él no nos dice cuál es. O sea, el realismo moral parece implicar una tesis ontológica: existen los hechos morales; otra epistemológica: esos hechos pueden ser conocidos; y otra semántica: las proposiciones o juicios morales pueden ser verdaderos o falsos según que describan o no esos hechos. Pero, naturalmente, si no se nos da una definición o se recurre a alguna otra operación que nos permita hacernos una idea suficientemente clara de qué es lo que Lariguet entiende por "hecho moral", la crítica de su postura resulta imposible o, en todo caso, no podría llevarnos muy lejos.

2. Explico lo que quiero decir al afirmar que las circunvoluciones de Guillermo Lariguet en torno a la noción de hecho moral (y de realismo moral, en general) no satisfacen ese requisito, digamos, de explicitud mínima, de claridad.

Al comienzo de su trabajo (Lariguet, 2023, p. 64), comentando las citas de los filósofos que compartirían una "doctrina filosófica" o una "intuición filosófica" que sería el "realismo en general" y el "realismo moral en particular", nos dice que ello (el realismo) se traduce en la afirmación de que "hay aspectos del mundo en general, del mundo moral en particular, que no dependen en un sentido importante (…) de lo que pensemos o deseemos". Pero falta por saber cuáles serían esos aspectos del mundo moral en particular y en qué consiste ese "mundo

moral". Algo después, al referirse a Searle (Lariguet, 2023, p. 65-66), Lariguet da a entender que ese mundo moral no puede concebirse, o no meramente, como una realidad institucional, como un conjunto de hechos institucionales; la realidad moral no sería una realidad "creada". Sí que parece ser una "realidad normativa", distinta de una "realidad científica" (Lariguet, 2023, p. 68)), pero con eso no se avanza mucho en la comprensión de lo que sea un hecho moral. Tampoco cuando señala los diversos sentidos que puede tener el sintagma "hechos morales": hechos dependientes de hechos no morales, de "hechos básicos", conectados con los primeros por la relación de "superveniencia", pero sin decirnos cuáles son, en qué consisten, esos hechos morales; o bien hechos "de índole metafísica: pertenecen a una región del valor, a un eidos normativo" (Lariguet, 2023, p. 72), lo que por sí mismo no parece arrojar mucha luz. Y otro tanto ocurre en la sección destinada a hablar de la existencia de dos clases específicas de realismo moral (de hechos morales). Una sería el realismo moral no naturalista, para cuyos partidarios los hechos morales serían "entes ideales" (Lariguet, 2023, p. 74). Pero esa concepción, digamos platónica, del mundo moral ha recibido críticas que a Lariguet le parecen suficientes como para no asumirla; y habría, en su opinión, algunas alternativas que podrían ofrecerse para pensar el realismo moral no naturalista y que nuestro autor considera "plausibles" (Lariguet, 2023, p. 77), pero que para el lector resultan más bien opacas, a partir de lo que puede encontrar en ese texto: o sea, la afirmación de que "el mundo moral tiene carácter normativo" (Lariguet, 2023, p. 77) no es de mucha ayuda para saber cuáles son esos hechos morales (no naturales), como tampoco lo es la de que el mundo moral "está fuera de nosotros" (Lariguet, 2023, p. 77), o que "podría pensarse como teniendo una elegante estructura formal" (Lariguet, 2023, p. 78). Por lo que hace al "realismo moral naturalista", en su versión más cruda o más sofisticada, el texto tampoco nos arroja mucha luz, o sea, no nos permite entender qué sea lo que Lariguet entiende (mejor: aceptaría) por (como) un "hecho moral": la versión cruda se encontraría con el obstáculo de la falacia naturalista, y la versión más sofisticada parece depender de la noción de superveniencia pero, de nuevo, con eso no estamos en condiciones de saber lo que sea un hecho moral y cuáles serían esos hechos morales.

Se puede estar muy de acuerdo con él en que "'lo moral', que está en juego en el análisis conceptual profundo, no es lo convencional" (Lariguet, 2023, p. 81), o en que "las convenciones de la moral ordinaria pueden ser erróneas, crueles, irracionales, perversas" (p. 81), pero no es solo que con ello no se nos dice nada (o se nos dice muy poco) sobre qué son

los hechos morales, sino que para suscribir esas afirmaciones no creo que se necesite para nada ser un realista moral. Hacia el final del texto, al referirse a "la naturaleza del contenido de las proposiciones o juicos morales", Lariguet entiende que ese "contenido" "está dado por afirmaciones o negaciones como las enunciadas con los ejemplos precedentes", uno de los cuales es este: "en caso de una enfermedad terminal, dolorosa e irreversible, la eutanasia activa es moralmente permisible" (Lariguet, 2023 p. 84). ¿Pero qué quiere decir con ello? ¿Que el enunciado "la eutanasia está permitida si se dan las circunstancias x, y, z" es verdadero porque se corresponde con el hecho contrafáctico de que a eso -a ese enunciado- es a lo que llegarían por consenso quienes participaran en un diálogo racional de tales y cuales características? Eso es, por cierto, lo que suscribirían autores constructivistas como Nino (1989) o como Alexy (2002), pero me parece que no es a eso a lo que apunta Lariguet, porque, para él, la realidad moral, en un aspecto importante, no es algo construido, sino algo que está ahí afuera: "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. Decir esto no es para un realista moral un 'desliz de la pluma filosófica', sino que reafirma una intuición extendida, pero que debe seguir siendo clarificada" (Lartiguet, 2023, p. 86).

Y a la misma conclusión se llega tras la lectura de un texto más reciente de Lariguet (escrito juntamente con Manuel Serrano), "La relación entre el realismo moral y la jurisprudencia. Examen de objeciones metaéticas y iusfilosóficas"[1] y que hemos tenido la oportunidad de discutir hace muy poco con Guillermo en el "seminario de los jueves" del grupo de Alicante. Esa falta de definición, de precisión, en relación a lo que él entiende por "hecho moral" fue puesta de manifiesto prácticamente por todos los participantes en esa sesión (celebrada el 13 de marzo de 2025). El foco de la discusión en este caso estaba puesto en la distinción entre el "realismo moral" defendido por Lariguet y el "objetivismo moral mínimo", pero el problema de fondo parece ser el mismo. El razonamiento moral se basa en premisas, algunas de las cuales estarían constituidas por "hechos morales", pero la lectura del trabajo no permite hacerse una idea mínimamente clara de qué es lo que los autores entienden por hechos morales. Allí se puede leer que " son hechos normativos, no meramente físicos o fácticos" (Lariguet & Serrano, 2025, p. 109); que no pueden entenderse simplemente como "hechos institucionales", pues estos (se están refiriendo al problema de cómo pasar de unos hechos o

[1] Forma parte del libro *Argumentación, discurso jurídico y ética*, coordinado por Daniel Gustavo Gorra, Nino A. Rosanía Maza, Karen M. Cárdenas Almanza y Alexcina Oliveira Cirne, Pontes Editores, Campinas, 2025.

conjunto de propiedades no morales a un conjunto de propiedades morales o normativas) "no dejan de tener una nota de convencionalidad que, a ojos de un realista moral, sería normativamente insuficiente para explicar el paso de un hecho a una norma" (Lariguet & Serrano, 2025, p. 113); que (lo escriben a propósito de la concepción de la ética de Wittgenstein) "un hecho moral independiente [esa sería una "intuición" que parecen aceptar] se define por cosas o propiedades de cosas que son moralmente correctas o incorrectas desde un punto de vista intrínseco, esto es, que no se agota en la idea de razón práctica qua mera 'razón instrumental'"(Lariguet & Serrano, 2025, p. 120); que positivismo jurídico y realismo moral no son necesariamente incompatibles (Lariguet & Serrano, 2025, p. 126); que el iusnaturalismo contemporáneo más conocido -se refieren sobre todo a Finnis (2011) - es realista moral Lariguet & Serrano, 2025 (p. 127); o que "el realismo moral no aspira sólo a la objetividad mínima" (Lariguet & Serrano, 2025, p. 134). Pero, insisto, con todo ello lo que nos dan son, si acaso, pistas negativas, sobre lo que no es el realismo moral, pero no mucho más.

3. Y ahora vuelvo de nuevo al pasaje de la República, a la estrategia de los rodeos (de dar vueltas a las cosas, a los problemas, tratando de encontrar el lado más propicio para ser abordados) y a la posibilidad de encontrar una solución a la que fácilmente se podría llegar si se mirara a donde hay que mirar. Se me podrá decir -podría decirme Guillermo- que la solución presuntamente encontrada por Sócrates a la cuestión de qué es la justicia no es para nada satisfactoria. Y es cierto: la justicia no consiste simplemente en que cada uno haga lo que mejor sabe hacer, pues eso lleva a un modelo elitista, perfeccionista, de justicia política que no parece aceptable; si bien no debería tampoco perderse de vista que la propuesta de Sócrates (si se quiere, de Platón: como sabemos, en ese diálogo -en ese pasaje-, el maestro presta su voz al pensamiento del discípulo) contiene algún grano de verdad que habría que incorporar en cualquier concepción razonable de la justicia. Y también podría replicar Guillermo Lariguet -como hizo en el seminario al que antes aludía- que, si Platón no fue capaz de dar con una solución aceptable al problema de la justicia, tampoco tiene mucho sentido objetarle a él por no haber ofrecido una respuesta adecuada al problema del realismo moral o, si se quiere, a la cuestión de qué se entiende por hecho moral.

Bueno, todo ello es cierto, pero me parece que la estrategia socrática, si no completamente, sí que podría aplicarse, con ciertos límites (si se quiere: podría servir de inspiración), a la

problemática planteada por Lariguet, para así encontrar una solución que, aunque pueda juzgarse no completamente satisfactoria, en mi opinión, nos sitúa en una posición más ventajosa que a la que nos lleva su planteamiento.

En lo que estoy pensando es en lo siguiente. Lo que, yo creo, le mueve a Lariguet para defender el realismo moral es la necesidad de hacer frente a las tesis subjetivistas o relativistas en materia moral (o en el plano metaético: pero esa distinción de niveles podemos dejarla de momento de lado). O, dicho de otra manera: la moral no es simplemente la moral convencional; la experiencia moral no puede hacerse coincidir con los deseos, las emociones o las preferencias que un sujeto o un grupo de sujetos tengan en relación con las cuestiones a las que solemos calificar de morales (¿está justificada -en tales y cuáles casos- la eutanasia?; ¿y el aborto?; ¿debemos renunciar a un nivel de consumo de bienes que pondría en peligro -desde luego, si se universalizase- la continuidad de la vida inteligente en el planeta?; ¿deberíamos incorporar en nuestras constituciones un nuevo derecho social: el derecho a una renta básica?; etc.). Existen valores y normas morales que se nos imponen en el sentido de que, por ejemplo, si debemos respetar la dignidad humana, no tratar nunca a otro meramente como un instrumento, eso no es porque hayamos llegado a esa conclusión como fruto de alguna convención (establecida o no a partir de un diálogo racional) y menos aún, claro está, porque la consideremos como una "superstición humanitaria" o algo por el estilo. Para decirlo con las palabras de uno de los discípulos de Lariguet, Lucas Misseri: la dignidad sería "una precondición ligada a una forma de entenderse a uno mismo en tanto que ser humano y a otros seres humanos como seres con una igualdad aproximada" (Misseri, 2023, p. 317); sería entonces, de ahí su carácter objetivo, una condición de posibilidad del discurso práctica. Expresado quizás de la manera más sintética posible: A lo que quiere oponerse Guillermo Lariguet es al escepticismo moral (o metaético), en cualquiera de sus manifestaciones. Y esa es una tesis con la que yo coincido por completo y a la que me adhiero con entusiasmo.

Pero en donde está mi discrepancia con Guillermo es en su idea de que la mejor manera de enfrentarse al escepticismo moral es el realismo moral. Yo creo que no. Como he escrito en alguna ocasión (Atienza, 20217), hay formas de entender el realismo moral y de calificar las proposiciones morales como verdaderas o falsas que resultan fácilmente comprensibles y que podríamos sin mayor problema calificar de razonables; un ejemplo de ello (no el único) es el constructivismo de Alexy o de Nino al que antes me refería. Pero como también escribía ahí, a pesar de ser una posición razonable, no me parece que sea la mejor opción porque tiene,

entre otros, el inconveniente de que distorsiona lo que podríamos llamar como la funcionalidad de nuestros juicios morales: "Sería, yo creo, una manera de hablar [cuando se afirma, por ejemplo, que la norma sobre la eutanasia antes enunciada es verdadera] que debilita innecesariamente la distinción entre razón teórica y razón práctica, entre la razón que pretende describir y explicar cómo es el mundo y la que tiene como su principal función establecer cómo deberíamos actuar en el mundo para que este fuera como debiera ser. El realismo…tiene el mérito de subrayar que los enunciados morales… no son ajenos al mundo real (natural y social) y que la racionalidad moral no es tan distinta de la racionalidad científica. Pero la relación con el mundo es distinta en el caso de los enunciados científicos (o del saber ordinario) y en el de los enunciados morales: los unos van dirigidos (al menos, principalmente) a conformar creencias sobre cómo es el mundo, y creencias que estamos dispuestos a cambiar (si somos racionales) si el mundo, tal y como es, las desmiente; los otros, los enunciados morales, parecen dirigidos más bien a guiar y justificar (o desaprobar) nuestra conducta y no sólo son resistentes a cómo es el mundo (el mundo social), sino que presupone en cierto modo que el mundo contradice las normas y valores morales que pretendemos introducir en él. Emplear en relación con unos y otros enunciados los mismos términos de evaluación (verdadero y falso) oscurece, como digo, esa distinción que merece la pena conservar, aunque, por otro lado, tampoco debería radicalizarse" (Atienza, 2017, pp. 204-205). Y a lo que apunto con esto último es que negar que existan genuinos hechos morales y que a las proposiciones morales se las pueda calificar como verdaderas o falsas no supone negar que sea posible el conocimiento moral. Volviendo al ejemplo de la dignidad humana, yo creo que sabemos que no debemos tratar a ningún otro como un mero instrumento, que esa es una norma objetivamente correcta, porque tenemos las mejores razones -razones objetivamente correctas- para pensar así.

En fin, no voy a desarrollar aquí mi idea de objetivismo moral mínimo, pero se me permitirá que recurra de nuevo al trabajo de Misseri (que, por cierto, está lejos de ser una defensa sin condiciones de mi postura; el título es ya significativo: "Manuel Atienza y el laberinto del objetivismo moral mínimo"), porque me parece que en ella está bien sintetizada mi posición: "Es una postura cognitivista (afirma que hay conocimiento ético), aunque también falibilista (acepta que los errores son posibles y frecuentes por lo cual rechaza el absolutismo). No presupone la idea de verdad moral (en su lugar se apoya en la idea de corrección) ni la de hecho moral (se apoya en la idea de objetividad de las razones). Por tanto, el objetivismo se

apoya en la posibilidad de ofrecer razones en favor de la corrección de una acción o estado de cosas que otros puedan cuestionar. (…) [A]l igual que el constructivismo de Nino, se apoya en la posibilidad de concebir consensos contrafácticos y en aspectos tanto procedimentales (la argumentación) como sustantivos (la dignidad)" (Misseri, 2023, p. 307).

Para concluir. Soy consciente de que el objetivismo moral no deja de plantear dificultades. No es aquí el momento de señalar cuáles son y de sugerir cuáles podrían ser las soluciones a las mismas (las salidas, o la salida, del "laberinto"). Pero lo que sí creo que se puede afirmar con bastante rotundidad es que ese tipo de dificultades son, en todo caso, menores que las que plantea el realismo moral, a no ser que se trate de una versión de realismo, digamos, "debilitada" como la de los constructivistas mencionados. Pero esa, como sabemos, no es la de Lariguet. Y por eso, me parece que sí puede aplicarse aquí alguna versión de la estrategia socrática o platónica: puesto que lo que buscamos es la crítica del escepticismo moral (o metaético), en donde deberíamos poner nuestra mirada es simplemente en la posibilidad de construir criterios de objetividad en relación con nuestros juicios éticos. La existencia (justificación) de esos criterios es suficiente para derrotar al escepticismo, sin necesidad de emprender caminos llenos de peligros y que podrían llevarnos a donde no deberíamos ir, quiero decir, al absolutismo moral; en su último trabajo (el elaborado con Serrano) ese peligro se pone de manifiesto en la proximidad que parecen mostrar hacia un tipo de iusnaturalismo vinculado a la defensa de tesis políticas (de carácter acusadamente conservador) que pienso están muy alejadas de las sustentadas por Guillermo Lariguet. De manera que la pregunta que yo le hago, y con la que finalizo mi comentario, es esta: ¿Por qué optar por el realismo moral cuando existen otras alternativas que le permitirían, en mi opinión, defender mejor lo que él quiere defender?

REFERENCIAS

Alexy, R. (2002). *A theory of constitutional rights*. Oxford University Press.

Manuel Atienza (2017). *Filosofía del Derecho y transformación social.* Trotta.

Finnis, J. (2011). *Natural law and natural rights* (2nd ed.). Oxford University Press.

Lariguet, G. (2023). Realismo moral. Lariget, G, Yuan María Sol & Alles Nicolás (Comps.), *La metaética puesta a punto* (pp. 63-.91). Ediciones UNL.

Lariguet, G., & Serrano, M. (2025). La relación entre el realismo moral y la jurisprudencia: Examen de objeciones metaéticas y iusfilosóficas. Gorra, Daniel G., Rosanía Maza, Nino A., Cárdenas Almanza, Karen, M. & Oliveira Cirne, Alexcina (Comps.), *Argumentación, discurso jurídico y ética* (pp. 99-145). Pontes Editores.

Misseri, L. (2023). Manuel Atienza y el laberinto de su objetivismo moral mínimo: Constructivismo metaético y dignidad humana. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (46), 317–334.

Nino, C. S. (1989). *Ética y derechos humanos*. Astrea.

Platón. (2000). *La República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. (Trabajo original publicado ca. 380 a. C.)

Recibido el 12 de diciembre 2025, aceptado el 2 de marzo de 2026

Como citar: Lell, H. M (2026) Realismo moral y performatividad. Una posible compatibilidad desde la filosofía del lenguaje y la linguistica. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

REALISMO MORAL Y PERFORMATIVIDAD. UNA POSIBLE COMPATIBILIDAD DESDE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y LA LINGÜÍSTICA

MORAL REALISM AND PERFORMATIVITY: A POSSIBLE COMPATIBILITY FROM THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND LINGUISTICS

Helga María Lell[2]
CONICET Universidad Nacional de La Pampa, Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas, Centro de Investigación en Ciencias Jurídicas; Santa Rosa, Argentina
helgalell@conicet.gov.ar

RESUMEN

Este trabajo explora la interacción entre el lenguaje y el realismo moral al analizar cómo los juicios morales en un uso performativo, pueden ser reconciliados con la existencia de una realidad moral objetiva e independiente. Desde una perspectiva que incluye la filosofía del lenguaje y la lingüística, se argumenta que la naturaleza constitutiva del lenguaje en contextos morales no necesariamente implica que la moralidad dependa de convenciones lingüísticas o sociales.

A partir de las posturas de Lariguet sobre Searle, Korsgaard y Putnam, junto con los aportes de Hare, Saussure, Coseriu y Austin, el trabajo distingue entre las normatividades lingüísticas y los valores morales como referentes extralingüísticos. Se enfatiza que los juicios morales lingüísticamente expresados, mientras constituyen obligaciones dentro de la comunicación, no alteran la existencia ontológica de los valores morales.

[2] Helga Lell es investigadora adjunta de Conicet y profesora titular regular de Filosofía del Derecho y del Taller de Argumentación Jurídica y Debate de la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas de la Universidad Nacional de La Pampa. Es Doctora en Derecho (Universidad Austral), Magíster y Especialista en Estudios Sociales y Culturales (UNLPam), Magíster en Filosofía (Universidad Nacional de Quilmes) y Abogada (UNLPam). Orcid: 0000-0001-7703-6341

Finalmente, se defiende la compatibilidad entre un lenguaje en uso constitutivo y un realismo moral, no sin plantear los problemas que resultan de ello.

Palabras clave: Realismo moral, Performatividad, Lingüística, Lenguaje

ABSTRACT

This paper explores the interaction between language and moral realism by analyzing how moral judgments, in their performative use, can be reconciled with the existence of an objective and independent moral reality. From a perspective that draws on both the philosophy of language and linguistics, it is argued that the constitutive nature of language in moral contexts does not necessarily imply that morality depends on linguistic or social conventions. Building on Lariguet's readings of Searle, Korsgaard, and Putnam, as well as contributions from Hare, Saussure, Coseriu, and Austin the paper distinguishes between linguistic normativity and independent moral values as extra linguistic referents. It emphasizes that while moral judgments are linguistically expressed and constitute obligations within communication, they do not alter the ontological existence of moral values. Finally, the paper defends the compatibility between a constitutive use of language and moral realism, while also addressing the challenges that arise from this position.

Key words: Moral realism, Performativity, Linguistics, Language

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo parte de las afirmaciones de Lariguet (2023) respecto de la problemática de compatibilizar algunas posiciones filosóficas que tienen en su base ideas sobre ciertos objetivismos basados en el carácter convencional del lenguaje y los juicios constitutivos que

suelen ser parte de ellos con un realismo moral para analizar la dificultad respectiva y argumentar sobre una posible mirada conciliatoria al respecto.

Una problemática difícil de resolver al reflexionar sobre el realismo moral es la de definir el rol que cumple el lenguaje cuando se pronuncian juicios morales. La pluralidad de posiciones metaéticas y sus clasificaciones (descriptivistas naturalistas y no naturalistas, por un lado; y no descriptivistas emotivistas y prescriptivistas, por el otro3) es una muestra de ello. La dificultad radica en que, por un lado, si se adopta un punto de vista realista, los enunciados no cambian el mundo, ya que este es independiente del sujeto y de cómo este se expresa sobre él o de convenciones sociales sobre cómo entenderlo. Por el otro, cuando se observan algunos juicios morales4, podemos ver que solemos pensar en el lenguaje como constitutivo de estados de cosas o de las cosas propiamente dichas, lo cual pareciera contradecir la posibilidad de un realismo moral más allá del lenguaje. Un ejemplo lo podemos ver en un enunciado como el siguiente: "Azotar a un condenado a prisión es un trato indigno". En este caso, si nos apartamos del uso descriptivo del lenguaje (que entendería que simplemente se está afirmando algo como un reflejo de la realidad) y nos quedamos solo con su faceta performativa, podemos ver que se está condenando un trato a una persona, que se está instando a que se deje de azotar o simplemente a que en el futuro los interlocutores se abstengan de azotar a un preso.

En lo anterior aparece un problema puesto que el enunciado sobre los azotes a las personas condenadas a prisión podría ser entendido de dos formas: una, que crea la interpelación (recomendación, obligación, requerimiento enfático, etc.) ante un receptor del mensaje de abstenerse de torturar; y la otra, que describe una obligación que ya existe. La contraposición radica entre un uso constitutivo de obligaciones, recomendaciones, etc., por un lado, y un uso descriptivo, por el otro. Aquí partiré de que este tipo de juicios no describen (aunque incluyen un componente descriptivo), como sostuvo Hare (1991), y que eminentemente constituyen algo dentro del ámbito comunicacional o lingüístico, pero que ello no obsta a la existencia de un hecho o cosa moral externa e independiente del ámbito lingüístico. Para recurrir a Vigo (2008) a fin de explicar esto, se podría afirmar que más allá del enunciado normativo

[3] Respecto de esta clasificación coincido con Lariguet (2023) respecto de que puede ser un tanto engañosa. Quizás, agregaría, que puede ser muy útil en términos pedagógicos, pero, como toda categorización, tiende a resaltar aspectos en desmedro de otros y, por ello, no siempre es posible explicar las diferencias entre autores al interior de cada una de las categorías.

[4] Cabe aclarar que aquí solo me referiré a los usos constitutivos o performativos del lenguaje por ser el objeto de este trabajo en relación con la problemática a abordar y, por ello, prescindiré de referencias al uso descriptivo en términos morales. Ello, por supuesto, no implica reconocer importantes posturas que sostienen esta posición.

pronunciado mediante el lenguaje, el realismo implica que hay "algo" moral que vale aun cuando sea ignorado o rechazado por la sociedad; que ese algo es cognoscible y que no puede ser descripto de manera desvinculada con lo justificativo o prescriptivo.

Entonces, aquí sugeriré que no es de pleno incompatible un uso constitutivo del lenguaje con el realismo moral; ello, no sin reconocer que es una tarea que deja muchas dificultades y titubeos. Para argumentar esta idea me centraré en algunos autores de la lingüística y la pragmática con el fin de abrir la discusión.

Intentaré explicar esta idea brevemente a través de una analogía. Visualicemos mentalmente un artista que retrata un jarrón en una pintura. El dibujo representa el jarrón, pero no es el objeto en sí. Puede, incluso, ser hasta muy diferente (supongamos, por caso, que el artista es devoto del cubismo y lo representa con muchas figuras geométricas y líneas de grosores diversos que hacen un poco difícil reconocerlo). El cuadro resultante es un nuevo objeto en el mundo (el cuadro del jarrón), distinto al jarrón representado, pero guarda una relación con él (quizás una relación de inspiración, de pretendida representación o connotación, entre otras posibilidades). Destaco que aunque pueda haber una relación, el cuadro no es el jarrón como el jarrón no es el cuadro. Ahora tenemos dos objetos: el jarrón originario y un cuadro sobre el jarrón.

Dicho lo anterior, pensemos por unos instantes que el lenguaje representa estados de cosas en el mundo, designa objetos, pero aquellos referentes mundanales no están dentro del lenguaje. Inevitablemente, las proposiciones son diferentes a las cosas, aunque guarden relación con ellas. El vínculo entre el lenguaje y las cosas ha sido un tópico sumamente abordado, pero no es el tema de este trabajo. Aquí me interesa abordar por qué se dificulta tanto pensar en la relación entre realismo moral y lenguaje desde una mirada que enfatice en el uso constitutivo de este.

Para ampliar esta idea pensemos que uno de los aspectos que el realismo moral no puede aceptar es que los valores morales dependan de los sujetos individualmente o que puedan ser construidos socialmente (Brink, 2010; Nagel, 1986; Railton, 1986). Cuando se piensa en el lenguaje en relación con los juicios morales los problemas que aparecen son múltiples: ¿hay condiciones de verdad o falsedad? ¿Cuáles son los hechos con los cuales contrastar los juicios? Los juicios morales, ¿son descriptivos o prescriptivos? ¿Remiten a emociones? ¿Remiten a hechos naturales o no naturales? Entre otros.

Ahora bien, si los juicios morales no describen estados de cosas sino que prescriben conductas a realizar o valoran hechos, parece, entonces, que la formulación normativa cumple una función constitutiva. Esta idea conlleva el riesgo de caer en afirmar que los valores morales detrás de los juicios pueden ser el resultado de un constructo social y, por ende, intersubjetivo o, incluso, subjetivo.

A partir de lo dicho, aquí sostendré que es posible compatibilizar una visión del lenguaje constitutivo o performativo para pronunciar juicios morales sin renunciar a un realismo moral. Ello solo es posible si se realiza una distinción: una cosa es constituir obligaciones en y con el lenguaje y, por ende, en el marco de instancias comunicativas, y otra muy diferente es constituir la realidad moral. Para poder compatibilizar el uso constitutivo del lenguaje con un sentido fuerte del realismo moral la segunda parte no es aceptable (el lenguaje no puede constituir la realidad moral). Para aclarar esto retomaré el ejemplo del cuadro y del jarrón. Antes he dicho que son dos objetos y que guardan una relación entre sí, pero que podemos distinguir muy bien. El jarrón no se incorporó ni se diluyó en el cuadro, ni la pintura se tornó superflua por la existencia independiente del jarrón. Creo que algo similar puede acotarse sobre el lenguaje y los valores morales. Los juicios morales tienen relación con una realidad moral externa con la cual se relacionan (intentan representarla, se inspiran en ella, entre otras alternativas), los valores morales son extra-lingüísticos, pero lo lingüístico cumple otra función que es comunicar algo respecto de aquellos referentes (como prescribir una conducta mediante un acto de habla específico).

Esta visión del lenguaje en su uso constitutivo podría ser compatible con el realismo moral porque se reconoce que la moral es independiente del lenguaje, pero que el lenguaje puede expresar (si se quiere, performar o constituir) obligaciones entre hablantes sin alterar la existencia de obligaciones morales que no dependen de su expresión. Para ello podemos pensar en Wittgenstein (1993) cuando afirma que el lenguaje da forma al pensamiento y al mundo puesto que no puede pensarse más allá de lo pensable y sobre lo no pensable no se puede hablar (lo cual no implica de modo alguno su inexistencia).

La expresión de un juicio moral es un objeto que representa otro de manera más o menos adecuada. El problema surge en que el uso del lenguaje no es descriptivo, sino prescriptivo y por lo tanto no se trata de dilucidar valores de verdad o falsedad, sino de la efectividad en producir y fundamentar conductas acordes con la normatividad performada que podría coincidir en mayor o menor medida con la realidad moral.

Para efectuar la tarea antedicha, este trabajo aborda en primer lugar la referencia efectuada en el trabajo de Lariguet a las ideas de Searle, Korsgaard y Putnam con el fin de mostrar por qué estas posturas, aunque buscan un objetivismo, no son realistas morales. Luego, refiere brevemente al no descriptivismo prescriptivista de Hare que postula la posibilidad de entender que los juicios morales exceden la mera descripción y que, por ende, deben entenderse en clave normativa. En tercer término, explica dos posturas provenientes de la lingüística para poder mostrar que en ese ámbito, donde el uso del lenguaje es el objeto de estudio, resulta más clara la división entre objetos dentro de la comunicación y los objetos fuera de la comunicación a partir de la distinción entre signo y referente. Finalmente, se explica la postura de Austin y cómo este piensa los enunciados performativos. En estos casos se puede ver que no llegan a adoptar posturas realistas morales, pero haré énfasis en que tampoco es excluyente (salvo el caso de Putnam que rechaza explícitamente esta posibilidad). Sostendré, por último, que parte de no la no excedencia del ámbito lingüístico o de prácticas comunicativas de estos autores y autoras se debe a la dificultad de poder explicar con lenguaje algo que está fuera del lenguaje: la relación entre los enunciados y lo referido.

2. Lariguet sobre propuestas convencionalistas con ciertos tintes de objetividad

3. Lariguet sobre searle

En su abordaje sobre el realismo moral, Lariguet (2023) evalúa la teoría de Searle respecto de los hechos institucionales para explorar si a partir de ella puede encontrarse una base sólida compatible con la objetividad de hechos morales y que dicha objetividad, a su vez, pueda ser correspondiente con un realismo moral. Searle (2017) afirma que las instituciones sociales (como el derecho, el dinero o el matrimonio) se sostienen sobre estructuras de reconocimiento colectivo o social expresadas mediante fórmulas del tipo “X cuenta como Y en C”. Por ejemplo, un determinado rectángulo de papel cuenta como $10000 (pesos argentinos) en Argentina en 2025. Al mero material (el papel), se le agrega un valor convencional que no depende de los sujetos sino que los excede y es socialmente construido. Así, estos hechos institucionales, si bien dependen de una forma de consenso intersubjetivo, son objetivos porque no dependen de meras creencias individuales. Lo cierto es que, más que una objetividad en el sentido que pensamos propia del realismo moral, se trata de una intersubjetividad propia de la lengua como estructura.

Lariguet examina la posibilidad de extender este enfoque a los hechos morales, es decir, de concebir los hechos morales como hechos institucionales que emergen en el seno de prácticas sociales, pero llega a una conclusión crítica. En primer lugar, resalta que la normatividad moral es distinta que la normatividad institucional. Mientras que las reglas institucionales dependen de convenciones y son revocables por la misma comunidad que las instituye con sus prácticas, los juicios morales tienen una autoridad independiente de las prácticas sociales. La moral aspira a una validez normativa que no se reduce a la convención ni al consenso.

En segundo lugar, Lariguet señala que el enfoque de Searle, si bien puede explicar cómo surgen ciertas formas de normatividad objetiva a partir de hechos sociales, no logra dar cuenta del tipo de objetividad que requiere el realismo moral. Los hechos morales, desde una perspectiva realista, deben poseer una existencia independiente de la aceptación los sujetos intervinientes en la práctica, y esto excede la estructura convencional propia de los hechos institucionales. En este sentido, aunque Searle permite dar cuenta de cierta objetividad, Lariguet considera que este modelo es insuficiente para sostener un realismo moral.

En síntesis, Lariguet reconoce en la propuesta de Searle una contribución relevante para pensar la objetividad de ciertas normas sociales, pero concluye que los hechos morales no pueden ser comprendidos como un subtipo de hechos institucionales, creados, convencionales. La pretensión de validez moral, su exigencia de imparcialidad y su aspiración a trascender contextos específicos imponen exigencias ontológicas que no se satisfacen en el marco conceptual de Searle.

3.1. Lariguet sobre Korsgaard

En la discusión sobre el estatus ontológico y epistémico de los hechos morales, Lariguet (2023) dedica atención a ciertas posturas contemporáneas que, si bien intentan evitar el escepticismo moral, no llegan a sostener un realismo. En particular, examina críticamente las propuestas de Korsgaard y de Putnam, a quienes identifica como representantes de posiciones que, aunque son objetivistas, no asumen tesis propias de un realismo moral.

En el caso de Korsgaard, Lariguet analiza su constructivismo kantiano que sitúa el fundamento de la normatividad moral en la capacidad reflexiva del agente racional. Desde esta perspectiva, los principios morales, si bien son universalizables, no son hechos independientes del sujeto dado que al fin y al cabo dependen de la deliberación práctica individual sobre las razones para justificar una acción. Para Korsgaard (2000) el carácter

vinculante de la moral deriva de que, al actuar, debemos concebirnos a nosotros mismos como autoridades que dictan normas esperables de parte de otros agentes racionales o aceptables por estos.

Lariguet reconoce que esta estrategia permite explicar la fuerza normativa de la moral sin apelar a entidades metafísicas. Sin embargo, objeta que esta solución ancla la normatividad moral en la identidad práctica de sujeto, entonces, se pone en duda la independencia ontológica. Si los hechos morales son construcciones de la razón práctica, entonces, su existencia está condicionada por la capacidad reflexiva de los agentes. Lariguet considera que esto debilita la pretensión de universalidad de la moralidad, en tanto excluye de entrada la posibilidad de que existan hechos morales válidos independientemente de si los sujetos los reconocen o los construyen. Además, advierte que este enfoque corre el riesgo de psicologizar la normatividad moral al hacerla depender de una facultad subjetiva específica.

3.2. Lariguet sobre Putnam

En cuanto a la propuesta de Putnam, esta es analizada como un intento de superar la dicotomía entre un realismo moral de corte metafísico fuerte y un escepticismo. Putnam (2012, 2004) defiende una concepción de la objetividad moral “internalista”, según la cual es posible hablar de verdades morales objetivas, pero únicamente dentro de marcos conceptuales humanos. En este sentido, las verdades morales no son independientes de todo esquema conceptual posible, pero tampoco son reducibles a simples opiniones o gustos. Putnam busca preservar la racionalidad del discurso moral sin incurrir en una metafísica sustancialista de los valores (recurso que considera un error) (Putnam, 2004b).

Lariguet (2023) reconoce el mérito de esta posición en su intento de evitar tanto el dogmatismo realista como el subjetivismo radical. Sin embargo considera que la propuesta de Putnam enfrenta serias dificultades. Por un lado, al subordinar la verdad moral a esquemas conceptuales humanos, se vuelve difícil sostener una forma de criticismo moral que trascienda el marco desde el cual se enuncia. Esto implica que la posibilidad de una crítica radical a las prácticas morales de una comunidad quedaría limitada por los propios marcos de esa comunidad. Por otro lado, Lariguet objeta que la ontología moral de Putnam es

demasiado débil para sustentar el realismo moral: un realismo en el que los hechos morales existen con independencia de nuestras creencias, leguaje o prácticas.

En síntesis, tanto Korsgaard, sobre quien hablamos en el acápite anterior, como Putnam ofrecen modelos que buscan encontrar un fundamento moral objetivo, pero no llegan a comprometerse con un realismo ontológico moral. Lariguet sostiene que estos modelos no logran satisfacer las exigencias mínimas del realismo moral porque no proveen una explicación adecuada de la independencia y fuerza normativa de los hechos morales.

4. El no desriptivismo prescriptivista de Hare

Las posturas no descriptivistas sostienen que los juicios de valor no describen hechos, como su nombre lo indica, sino que se caracterizan por su función normativa. Esta perspectiva sugiere que los términos éticos carecen de un significado cognoscitivo central. En consecuencia, los juicios morales no son susceptibles de ser verdaderos o falsos, ya que no tienen como fin describir la realidad, sino influir en la conducta humana (Nino, 2003).

Entre las teorías no descriptivistas prescriptivistas (que me interesan a los fines de este trabajo), la más prominente es la de Hare (1991) y, por ello, aquí la tomaré como un caso emblemático. Hare sostiene que los términos valorativos se emplean para ofrecer orientación o prescripción sobre acciones y elecciones. Según este autor, si se asumiera que estos términos tienen un significado descriptivo, se perdería su función normativa. Por ejemplo, cuando decimos que una conducta es justa (“es justo pagar una deuda”), no se está describiendo una propiedad, sino que se está enfatizando en que es una conducta que debe ser efectuada o tomada como modelo.

Explica Nino (2003) que cuando se valora algo, se toman en cuenta propiedades y a estas se las puede describir. La referencia a esas propiedades forma parte del criterio para constituir una recomendación, una obligación, etc. Pero, justamente, la fuerza normativa de un enunciado como “es malo robar” viene de la recomendación, obligación, etc. Dice el jurista argentino: “Los criterios que se tienen en cuenta para la valoración constituyen el significado descriptivo de los términos valorativos, pero lo que los distingue como tales es su significado prescriptivo. En consecuencia, según Hare, los juicios de valor son prescripciones.” (Nino, 2003: 367). Los juicios conllevan imperativos universalizables (es decir, aplicables siempre

que se den las mismas condiciones). Así, asentir a un juicio de valor implica asentir al imperativo que se deduce de él y estar dispuesto a actuar de conformidad con el imperativo en cuestión. Ahora bien, Hare no explica si estos juicios morales tienen un vínculo con una realidad moral.

5. Aportes desde la lingüística para pensar la normatividad

Hasta aquí hemos visto que la relación entre los juicios morales y la realidad moral parece compleja principalmente porque surge la duda respecto de hasta qué punto los respectivos enunciados o las reglas de los esquemas comunicativos crean las obligaciones morales. Si las crean, entonces, no parece que haya hechos morales fuera del lenguaje. Si solo describen las obligaciones morales ya existentes, entonces no hay un uso constitutivo del lenguaje. Como se explicó respecto de Searle, Korsgaard y Putnam, estos autores (y otros más) han intentado buscar parámetros de objetividad en entornos lingüísticos, comunicacionales o de convenciones sociales. Entonces, en esos casos, los enunciados morales y los esquemas comunicativos que los posibilitan son constitutivos y no parecen tener o necesitar vínculo alguno con una realidad moral extra-lingüística. Hare, aunque no resuelve esta cuestión, sí comienza a acercarse a la idea de que los juicios morales son prescriptivos, aun cuando señalan propiedades.

La cuestión sigue bastante irresuelta respecto de la meta que he propuesto al inicio del trabajo. En este apartado me adentraré en postulados propios de la lingüística tanto estructural como funcional, a partir de las teorías de Saussure y Coseriu. El objetivo de emprender esta tarea es mostrar que en este campo resulta más claro que en algunos casos de la filosofía del lenguaje que hay entidades extra-lingüísticas (el referente) y entidades lingüísticas[5]. En la lingüística se sabe que los signos no constituyen la realidad, no la alteran, y pueden tener su valor dentro del esquema comunicativo, aunque la explicación sobre la relación con el mundo externo tampoco es tan satisfactoria. Con distintos grados, se puede reconocer que es posible una relación entre los términos (signos) y los referentes (versión coseuriana), pero que, en todo caso, a la lingüística no le interesa ello porque solo se aboca al sistema de signos (versión saussureana).

[5] En algunos pasajes me referiré también a "intra-lingüístico" para resaltar el contraste con lo extralingüístico. No obstante, cabe aclarar que lingüístico e intralingüístico son sinónimos.

La intención de traer estos autores a colación es mostrar simplemente la distinción entre lo lingüístico o lo comunicativo y lo extralingüístico, que puede explicar la diferencia entre la constitución de razones para actuar mediante actos de habla y las razones para actuar como valores morales en sí, sin expresar, sin ser mediatizados por el lenguaje.

5.1. La lingüística saussureana

Saussure (1945), en el Cours de lingüistique general, comienza por plantear que el lenguaje es una propiedad natural de los seres humanos y, aunque multiforme y heteróclito, consiste en la facultad de articular lenguas. Para poder concluir que la lengua es el objeto de estudio de la lingüística, presenta una serie de distinciones que han sido muy influyentes, tales como: lenguaje/lengua/habla; significante/significado; signo lingüístico/referente; eje de asociaciones/eje sintagmático y diacronía/sincronía. En primer lugar, Saussure distingue entre el lenguaje (langage), lengua (langue) y habla (parole). El lenguaje es concebido como una facultad humana consistente en la capacidad de producir lenguas como sistemas, pero, en sí, es inasible. Solo puede reconocerse a partir de las lenguas que, a su vez, se concretan en el habla. Dentro de este marco más amplio, la lengua es un sistema social de signos convencionales, de formación pasiva en la mente de los sujetos, que existe como una entidad homogénea, estructurada y relativamente estable. La lengua es social y general. Por su parte, el habla, que es una faceta activa, designa el uso individual y contingente de la lengua en actos concretos de comunicación; es el componente individual, variable y, de alguna manera, subjetivo del fenómeno lingüístico. La oposición entre legua y habla le permite a Saussure resaltar el carácter social y epistémicamente prioritario de la lengua frente al carácter individual del habla.

En cuanto al signo lingüístico, Saussure señala que el signo es una entidad biplánica, compuesta por un significante (que es la imagen acústica, la representación mental del sonido) y un significado (el concepto asociado a esa imagen). Ambos componentes están unidos de manera esencial, no puede existir uno sin el otro. Son, como sostiene el profesor ginebrino, dos caras de la misma moneda. El signo no remite directamente a un objeto del mundo, sino que su valor se genera dentro del sistema de la lengua a través de asociaciones o de diferencias en un sintagma. Un signo es lo que los otros no son, para Saussure. Esta concepción implica una ruptura con la tradición referencialista que concebía al signo como

una tríada que incluía también al referente. Para este autor, el referente no es parte del signo y es una realidad extra-lingüística. Esto es interesante a los fines de este trabajo porque a la luz de estos postulados es claro que pueden existir referentes, por un lado, y signos lingüísticos, por el otro. Además, implica que lo que se haga con los signos no altera la realidad extra-lingüística.

Para continuar con lo anterior, cabe agregar que uno de los principios de la teoría de Saussure es el de la arbitrariedad del signo. Este sostiene que la relación entre el significante y el significado es inmotivada, es decir, no existe una conexión natural, lógica o necesaria entre ambos elementos. El signo "árbol", por ejemplo, no guarda ninguna relación con el objeto mundanal. El vínculo puede radicar en el tesoro mental colectivo de la comunidad de usuarios de una lengua, pero ello no altera la existencia del referente. Puede ser, para retomar el caso del cuadro y del jarrón, una especie de representación (aunque Saussure no piensa nunca en una representación del referente). Al hablar, se significa el mundo, pero no se lo incluye en el discurso. Una oración, un sintagma, puede decir muchas cosas sobre el mundo, pero no se relaciona de manera intrínseca. Para Saussure lo arbitrario es la relación entre la imagen acústica, los sonidos y la representación mental, por un lado, y la cosa en sí, pero no aborda si hay una relación entre significar la realidad y la realidad. Así, no puede hablarse sobre la relación lenguaje-mundo porque es extralingüística (como también apuntara Wittgenstein en su célebre su Tractatus).

5.2. La lingüística de Coseriu

Coseriu (1967, 2006, 1977, 1986, 1969) desarrolla una teoría del lenguaje que integra fundamentos filosóficos e históricos. Si bien toma como punto de partida el pensamiento saussureano, agrega algunos elementos. Frente a la dicotomía lengua/habla, el lingüista rumano plantea una tricotomía que incluye tres planos interrelacionados: 1) el hablar como actividad humana universal, 2) la lengua como sistema histórico de posibilidades expresivas y 3) el discurso como realización concreta y singular del lenguaje. Con esto en mente, hablar se concibe como una facultad creativa, universal y anterior a las lenguas. La lengua, en cambio, es una tradición idiomática, un sistema de normas históricas que orientan y posibilitan el uso lingüístico dentro de una comunidad. Finalmente, el discurso representa la

instancia actual e individual de uso de la lengua, donde se materializan las elecciones expresivas de los hablantes dentro del marco normativo del sistema. Estas diferencias le permite a Coseriu superar la visión saussureana que subordinaba la lengua a la psicología colectiva y a su vez ofrece una concepción más dinámica del fenómeno lingüístico al articular dimensiones universales, históricas e individuales del lenguaje (Pottier, 1977).

En cuanto al signo lingüístico, Coseriu parte de la estructura dual del signo de la semiología de Saussure, pero introduce algunas complejidades. El autor distingue entre tres niveles de sentido: el significado (sentido lingüístico), el designado (referencia extralingüística) y el sentido (contenido expresivo-discursivo). Esta distinción permite integrar en el análisis la función referencial del lenguaje y su dimensión comunicativa. Como puede notarse, se reconoce algún tipo de relación entre el referente y los signos.

Sobre el principio de arbitrariedad, Coseriu retoma la afirmación saussureana explicada en el apartado anterior, pero rechaza su absolutización. En su lugar, introduce la noción de motivación funcional dentro del sistema lingüístico: si bien la relación entre signo y objeto es convencional, dentro de la lengua existen relaciones de derivación, analogía y sistematicidad que permiten explicar por qué ciertos signos adquieren determinadas formas. Así Coseriu propone una concepción del signo menos arbitraria que reconoce la existencia de grados de motivación en las lenguas naturales en su relación con el mundo. Entonces, juicios y realidad podrían ser armonizables.

Respecto del tema que nos convoca, podríamos comenzar a pensar en que los signos lingüísticos y los enunciados por ellos compuestos pueden constituir algo dentro del lenguaje, pero también pueden relacionarse con cosas fuera de él de manera difícil de explicar lingüísticamente. Concretamente, los juicios morales lingüísticos y constitutivos de obligaciones no excluyen una relación con obligaciones morales existentes fuera del lenguaje (referente).

6. Normatividad y performatividad: el legado de Austin

Uno de los aportes más influyentes de la filosofía del lenguaje del siglo XX proviene del trabajo de Austin (1971), particularmente a través de su teoría de los actos de habla. Austin

desafía la idea tradicional de que el lenguaje tiene como función principal la descripción del mundo, introduciendo en su lugar una concepción performativa del lenguaje: hablar no es solo describir, sino también hacer cosas con palabras.

En Cómo hacer cosas con las palabras, Austin distingue entre enunciados constatativos, que describen estados de cosas y pueden ser verdaderos o falsos, y enunciados performativos que realizan una acción al ser pronunciados en contextos apropiados. Ejemplos de ello son las promesas (se crea una obligación de cumplir con lo prometido), un bautismo (se crea un nuevo estado ante la religión), disculpas (además de expresar un arrepentimiento, intenta excusar una culpa), órdenes (que crean obligaciones), etc. Estos actos de habla no se evalúan en términos de verdad o falsedad, sino en función de su adecuación contextual o cumplimiento de lo que el propio autor denomina "las condiciones de felicidad".

En el caso del lenguaje moral, emitir un juicio como "esto está mal" no es una mera constatación de un hecho ni una expresión emotiva, sino un acto que compromete al hablante con determinadas normas, expectativas y formas de evaluación.

Esta concepción performativa permite pensar la normatividad no como algo externo a la práctica lingüística, sino como algo que la constituye desde dentro; algo similar a lo visto con Korsgaard y Putnam. Para que un acto de habla pueda ser exitoso deben cumplirse ciertas condiciones normativas (las condiciones de felicidad): autoridad del hablante, contexto adecuado, forma lingüística apropiada, intención sincera, etc. El incumplimiento de estas condiciones provoca que el acto sea fallido en términos comunicacionales. Ahora bien, si yo comunico: "no se debe torturar a un ser humano porque es un acto injusto", interpelo a mis interlocutores a abstenerse de practicar actos de tortura. Mi razonamiento no constituyó la realidad moral (la injusticia de una tortura); la expresó, pero mi intención no se agotó en esa descripción, sino que la meta fue constituir una obligación para mis interlocutores. Son dos obligaciones distintas: la de la moral crítica que actúa como referente, y la constituida lingüísticamente que procura ser una expresión del referente.

Desde una perspectiva metaética, este enfoque tiene consecuencias relevantes. Si nuestros juicios morales se comportan en muchos casos como actos de habla normativos —por ejemplo, al reprochar, condenar, elogiar, perdonar, exigir, celebrar, felicitar o agradecer—, entonces su inteligibilidad y validez dependen de normas que estructuran tales prácticas. Pero

no cabe olvidar que las prácticas lingüísticas posibilitan la comunicación, posibilitan hablar sobre el mundo entre sujetos, pero no constituyen la realidad. Entonces, se puede hablar de obligaciones morales en términos prescriptivos, pero no altera la realidad referencial. Al decir "esto está mal" no solo se describe una situación, sino que se emite un juicio, se asume una postura y se abre un espacio de deliberación o disputa normativa. Esta disputa (o, en términos más conocidos, el desacuerdo) se produce en el campo lingüístico, no en el del referente.

Además, la teoría de Austin permite distinguir entre distintos niveles de normatividad: el nivel locucionario (la emisión significativa de una proposición), el nivel ilocucionario (la acción que se realiza al decir algo) y el nivel perlocucionario (los efectos que produce en el oyente). Esta distinción permite pensar los juicios morales como actos ilocucionarios que pretenden producir efectos racionales y deliberativos, y cuya legitimidad depende del cumplimiento de normas compartidas sobre las condiciones de producción del mensaje.

La perspectiva de Austin fue desarrollada posteriormente por Searle, quien retomó y sistematizó el análisis, como vimos antes. A diferencia de Austin, Searle (1969, 1989, 1999, 2017) propuso una teoría sistemática de los actos de habla centrada en el concepto de reglas constitutivas. Estas reglas no simplemente regulan comportamientos lingüísticos preexistentes, sino que definen lo que cuenta como una determinada práctica: decir "prometo" o "acuso" no tendría sentido fuera de un marco normativo que dé significado a esas acciones.

En el caso de los juicios morales, esta teoría implica que no solo expresamos normas sociales preexistentes, sino que participamos activamente en la creación, consolidación o transformación de prácticas normativas. El lenguaje moral no es simplemente un espejo de la moral vigente: es una herramienta que contribuye a dar forma a esa moral. En ese sentido, los actos de habla morales poseen una dimensión constitutiva del entramado normativo de una comunidad. Ahora bien, el hecho de que puedan constituir razones para actuar dentro de una comunicación, no significa que constituyan la realidad extra-lingüística.

El carácter instituyente del lenguaje moral es intra-lingüístico y tiene consecuencias metaéticas. Si los actos de habla moral se rigen por condiciones internas de corrección, que no dependen exclusivamente del acuerdo o reconocimiento externo, entonces hay criterios normativos que pueden operar como estándares objetivos. Para Searle, estos estándares están

anclados en la estructura de la intencionalidad colectiva y en la lógica de la cooperación social, pero lo relevante es que tales criterios no se reducen a la subjetividad individual ni a la mera convención. Hasta aquí, el lenguaje moral, para Searle, no parece ser un fundamento sólido para el realismo moral, pero si recordamos la distinción entre la realidad extra-lingüística y la intra-lingüística y que Searle se refiere a esta última, entonces, no podemos afirmar a priori la incompatibilidad. El realismo moral se refiere principalmente a la existencia de lo extra-lingüístico. Searle se enfoca en cómo crear cosas intra-lingüísticamente que podrían tener un vínculo con aquella realidad.

En este sentido, la performatividad del lenguaje moral no debilita la tesis realista, aunque tampoco puede afirmarse que la fortalece: hablar moralmente no es describir un hecho ni expresar una emoción, sino situarse en un espacio de razones que presupone la posibilidad de justificación objetiva. Que el lenguaje moral sea convencional, no implica que la realidad con la que los juicios se vinculan sea también lo sea.

7. CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo ha intentado abordar la compleja interacción entre el uso constitutivo del lenguaje cuando se enuncian juicios morales y la posibilidad de sostener un realismo moral. La tesis central ha postulado que no existe una incompatibilidad entre estos dos elementos y que, aunque los juicios morales desempeñan un papel constitutivo en contextos comunicativos, ello no excluye la existencia de una realidad moral objetiva e independiente del lenguaje. Así, hay obligaciones morales dentro del esquema comunicativo, pero también existen obligaciones como una realidad independiente. Creo que las teorías comentadas aquí buscan brindar objetividad a los juicios morales pero dentro de prácticas comunicativas y, por ende, no brindan una sólida compatibilidad con el realismo moral. No obstante, no veo que el hecho de que hagan hincapié en las convenciones sociales para entender los juicios morales pronunciados intra-lingüísticamente, elimine o rechace abiertamente la posibilidad de una realidad extra-lingüística. Por ello, concluyo, no hay una incompatibilidad, aunque ello es posible en el caso de Kosgaard que no rechaza explícitamente una realidad moral externa, pero no lo es en el caso de Putnam, que sí es explícito al respecto (Putnam, 2004b). Retomaré esta idea de la no incompatibilidad en un momento. Antes de ello, quisiera agregar que así

como podemos entender la existencia de una moral crítica y de una moral positiva, también podríamos aceptar la existencia de obligaciones morales extra-lingüísticas e independientes de los sujetos y de las convenciones sociales y obligaciones morales que surgen dentro de esquemas comunicativos. Lo complejo, en todo caso, es poder establecer cómo se vinculan entre sí.

Ahora bien, la no existencia de una incompatibilidad que se caiga de madura (como el caso del rechazo explícito de Putnam) no implica que estas sean teorías convenientes para sustentar un realismo moral. Claramente ni las teorías de Searle, Korsgaard, Saussure, Coseriu o Austin son propias de un realismo moral. Creo que pueden ser complementarias. No obstante, como señalé en la introducción, aquí se analiza la posible compatibilidad, no sin titubeos. En tal sentido, ciertamente me parece que podrían ser compatibles y podrían ser complementarias del realismo moral pero es un tanto forzado. Aun cuando puedan ser compatibles, no tematizan la posibilidad de la existencia de entidades morales independientes de los sujetos, puesto que el acento está puesto en las prácticas sociales y la comunicación. Por ende, podrían ser compatibles, pero es una posibilidad muy abierta y, explorarla, puede llevarnos a hacer decir a estos autores lo que no dicen.

En cuanto a otras problemáticas de esta visión que puede compatibilizar los usos constitutivos con el realismo moral, puedo señalar:

1) implica duplicar elementos en el mundo. Si bien no es algo buscado intencionalmente, lo cierto es que es una consecuencia. Tendríamos la obligación intra-lingüística y la extra-lingüística. Una no es menos superflua que la otra, pero necesariamente esto requiere explicar si existe una primacía de una sobre la otra y, en todo caso, por qué ambas serían necesarias;

2) requiere definir qué tiene más fuerza cuando existe una contradicción entre el juicio lingüístico y la obligación extra-lingüística. Supongamos, por ejemplo, que la realidad moral nos obliga a cumplir nuestras promesas, pero en el marco de una sociedad acordamos que no debemos cumplir las promesas y pronunciamos el enunciado normativo respectivo. En estos casos, ¿cómo puede resolverse tal contradicción?

3) lo anterior conduce a que, entonces, debamos necesariamente tematizar el vínculo entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico. Ahora bien, aquí es donde radica el problema más grande puesto que solo podemos hablar dentro de los límites del lenguaje. Aquí, una vez más, cabe

recordar a Wittgenstein para pensar que la relación entre el lenguaje y el mundo solo se muestra. Como dice en la proposición 7, "De lo que no se puede hablar hay que callar" (Wittgenstein, 1993: 132).

REFERENCIAS

Austin, J.L. (1971). Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras. Paidós.

Brink, D. O. (2019). Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511624612

Coseriu E.(1967). Sistema, norma y habla. Teoría del lenguaje y Lingüística general. Cinco estudios. (2° ed.) Gredos.

Coseriu, E .(1969) Teoría del Lenguaje y Lingüística General. Cinco estudios. (2° ed.) Gredos.

Coseriu, E. (1977) El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística. Gredos.

Coseriu, E. (1986). Lecciones de Lingüística general. J. M. Azáceta y García de Albéniz (trad.). Gredos.

Coseriu, E. (2006). Diez tesis a propósito de la esencia del lenguaje y del significado. F.Pastene Labrín (trad.). Literatura y Lingüística, 017. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez. Santiago.

Hare, R. M. (1991). *The language of morals*. Oxford University Press.

Korsgaard, C. (2000). Las fuentes de la normatividad. L. Lecuona y L. Manríquez (trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Lariguet, G. (2023). Realismo moral. Lariguet, G.; M. S. Yuan y N. Alles (comps.). La metafísica puesta a punto. Ediciones UNL.

Nagel, T. (1986). The view from nowhere. Oxford University Press.

Nino, C. S. (2003). Introducción al análisis del derecho. (2º ed.) Astrea.

Pottier, B. (1977). *Lingüística general*. Gredos.

Putnam, H. (2004). The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Harvard University Press.

Putnam, H. (2004b). Ethics Without Ontology. Harvard University Press.

Putnam, H. (2012). *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398

Railton, P. (1986). Moral realism. The Philosophical Review, 95(2), 163–207. https://doi.org/10.2307/2185589

Saussure, F. de. (1945). Curso de lingüística general. Publicado por C. Bally y A. Sechehaye con la colaboración de A. Riedlinger. A. Alonso (trad.). Losada.

Searle, J. (1969). Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge University Press.

Searle, J. (1989). How performatives work. *Linguistics and Philosophy*, 12; 535-558.

Searle, J. (1999). *Mind, Language, and Society: Doing Philosophy in the Real World*. Weidenfeld and Nicolson.

Searle, J. (2017). Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana. J. Bostemann (trad.). Paidós.

Vigo, R.L. (2008). Un iusnaturalismo realista clásico. Botero Bernal, A. (coord.). Filosofía del Derecho Argentina. Temis, 155-194.

Wittgenstein, L. (1993). Tractatus lógico-philosophicus. Edición bilingüe. J. Muñoz e I. Reguera (trad.). 1° ed. 4° reimp. Alianza.

Recibido el 21 de abril de 2025 , aceptado el 10 de agosto de 2025.

Como citar: Flores, F. (2026) La motivación moral desde el realismo. Aciertos y tensiones con la racionalidad. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

LA MOTIVACIÓN MORAL DESDE EL REALISMO. ACIERTOS Y TENSIONES CON LA RACIONALIDAD

MORAL MOTIVATION FROM A REALIST PERSPECTIVE. ITS STRENGTHS AND TENSIONS WITH RATIONALITY

Fernanda Flores[6]
INEO - CIF (Ciudad de Buenos Aires, Argentina) - CONICET
f.flores016@gmail.com

RESUMEN:

El artículo toma como disparador una afirmación de Lariguet que sostiene que la crítica dirigida al realismo acerca de que niega el carácter práctico de la moral, es injusta. A partir de ello, el trabajo busca explicar la motivación moral desde el realismo, sin asumir que la forma adecuada de explicar la motivación es la internalista. Luego evaluamos las fortalezas y las debilidades del realismo, centrándonos en la teoría de Brink. Entre sus aciertos, hallamos que logra explicar la motivación según lo observable en la vida diaria, pero enfrenta la dificultad de explicar cómo los hechos morales generan obligaciones. Concluimos que aunque ciertas acusaciones pueden ser injustas con la teoría motivacional realista, persiste el desafío de conciliar el orden práctico con las razones morales.

Palabras clave: Realismo, Motivación, Externalismo, Racionalismo, Razones morales

[6] Becaria doctoral de Conicet, realizo mis estudios de posgrado en la UBA y mi investigación se radica en el Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso. Mis temas de investigación pertenecen al campo de la ética y la metaética, tales como derechos humanos, agencia y motivación moral. Además, participo en grupos de investigación en Córdoba y en Santa Fe. ORCID: 0009-0003-5729-7669

ABSTRACT:

The article takes as its starting point a claim by Lariguet, who argues that the criticism accusing realism of denying morality's practical character is unfair. From this, the work seeks to explain moral motivation from a realist perspective, without assuming that the internalist approach is the only adequate way to account for motivation. We then evaluate the strengths and weaknesses of realism, focusing on Brink's theory. Among its strengths, we find that it successfully explains motivation as observed in everyday life, but it struggles to clarify how moral facts generate obligations. We conclude that while some accusations may unfairly target realist motivational theory, the challenge of reconciling practical demands with moral reasons persists.

Keywords: Realism, Motivation, Externalism, Rationalism, Moral Reasons

INTRODUCCIÓN

Como simpatizante del antirrealismo, debo admitir que no cabe duda de que el realismo moral defiende tesis atractivas, de las que trasladan al plano teórico algunas de nuestras intuiciones más importantes acerca de la moral. Por ejemplo, resulta muy valioso para nuestras prácticas poder distinguir entre una moral positiva y una realidad moral independiente de las instituciones (temporales, falibles, fácilmente corrompibles). Solo por mencionar un caso, podemos afirmar que subyace una visión realista en las críticas al autoritarismo basadas en la dignidad humana como principio fundamental. Más allá de que no podamos determinar unívocamente qué es un concepto tan abstracto como la dignidad, lo cierto es que le atribuimos una entidad que trasciende las coyunturas políticas. Luego, entre los filósofos y filósofas que se inscriban en esta línea, habrá quienes puedan brindar una defensa más o menos sólida acerca de cómo se configura esta realidad independiente (a mi juicio, quienes mejor lo hacen son los naturalistas). De cualquier modo, incluso en su forma más básica, la intuición que el realismo abraza es que hay una realidad que se nos impone o, como afirma Lariguet: "hay ciertas cosas que debemos hacer, o debemos abstenernos de

hacer, lo queramos o no." (Lariguet, 2023, p. 86). Epistémicamente hablando, esta afirmación reposa en la idea de que hay verdades en el plano moral y hechos morales que funcionan semánticamente como hacedores de verdad. Mientras tanto, el bando de los antirrealistas (cognitivistas escépticos y no cognitivistas) debe apelar a otros recursos para explicar la objetividad y la autoridad moral.

Sin embargo, así como los realistas argumentan que es posible dar con verdades morales, el vínculo con la acción suele ser para muchos el talón de Aquiles del realismo, ya que reconocer una verdad no garantiza que exista una motivación adecuada para realizar la acción propuesta. Lariguet no elude esta dificultad cuando afirma "El punto máximo de la crítica al realismo sería que, por centrarse en el carácter cognitivo, pierde de vista cómo explicar la motivación moral" (Lariguet, 2023, p. 85). Pero, continúa: "Pienso que esta clase de objeciones es injusta con el realismo moral. Hacer foco en el carácter cognitivo de la moral, no implica negar su carácter práctico" (Lariguet, 2023, p. 85, cursivas del autor). Acuerdo con él en que ciertamente los realistas no niegan el carácter práctico de la moral y también me parece injusto cuando se los acusa, porque —creo yo– a toda persona que se tome la ética en serio le importa que la teoría refleje algo tan fundamental como el aspecto práctico de la moralidad. Dicho esto, sí considero que al poner el peso en el valor de verdad, el fenómeno motivacional adquiere otro cariz y en ocasiones parece ser la última pieza de un puzzle que habrá que ver de qué modo encaja. Este tipo de objeciones que ponen de relieve la inconsistencia de tesis de distinto orden (metafísico, normativo, gnoseológico, etc.), no se dirigen exclusivamente al realismo, ya que también se critica al antirrealismo por lo contrario: priorizar el carácter práctico sobre la verdad. Este enfoque que hace hincapié en distintos requerimientos de la moral difíciles de articular entre sí —donde habría que sumar la tesis humeana–, no es novedoso y ya lo desarrolló Michael Smith en El problema moral (1994). Por mi parte solamente quería resaltar que, aunque acordemos con Lariguet y consideremos injusta la acusación de que el realismo no puede explicar la practicidad de la moral, tal vez tengamos razones para pensar que en el realismo, en lo que refiere a motivación, algo se pierde. ¿Acaso esto tiene que ver con que el realismo no logra explicar el poder o la fuerza motivacional de forma adecuada? ¿O lo que sucede es que no logra articular su visión de la motivación con otros aspectos de la moral? Para dar respuesta a estas inquietudes propongo analizar la visión de la motivación por parte del realismo y su explicación de la acción. Para ello haremos referencia principalmente a la teoría naturalista de

David Brink, uno de los mayores exponentes de dicha corriente.7 La intención es hacer un análisis propiamente desde el realismo, evitando el contraste sistemático con las teorías antirrealistas, ya que una de las ideas subyacentes de este trabajo es que ese tipo de abordaje opaca lo que el realismo tiene para decir acerca de la motivación moral. El enfoque metodológico adoptado para este fin, es de carácter filosófico-conceptual, centrado en la reconstrucción y análisis crítico de argumentos desarrollados en el realismo moral naturalista. Nuestra hipótesis es que el realismo es exitoso al explicar el carácter práctico de la moral, ya que refleja la experiencia misma, donde los juicios morales son derrotables; pero a su vez, esta cualidad (junto con sus compromisos ontológicos y epistémicos) pone en riesgo la categoricidad de los mismos juicios. Si esto se confirma, la pregunta es ¿qué tan injustas son las acusaciones al realismo en lo que refiere a la motivación moral?

El artículo se estructura en tres partes. En primer lugar, analizaremos dos fuertes intuiciones de la moral que cualquier teoría ética debe atender, a saber, la estructura semántica portadora de valor de verdad (1.a) y el carácter práctico (1.b). Estos tópicos son relevantes para nuestro análisis porque son aspectos que no se articulan fácilmente entre sí y este es un problema que el realista deberá atender. En la segunda parte, que también se divide en dos secciones, analizaremos cómo el realismo aborda el problema de la motivación moral (2.a); y por otro lado, exploraremos el trasfondo humeano en la conexión contingente entre el juicio moral y la motivación (2.b). En la tercera sección analizamos la tensión entre el externalismo motivacional y el racionalismo. Finalmente, en la conclusión, retomo las inquietudes iniciales para evaluar si el realismo, al menos en los autores que analizamos aquí, peca de minimizar la importancia del carácter práctico en la moral y, en ese caso, no sería del todo infundada la acusación antirrealista.

[7] Dentro del realismo moral, Brink (junto a otros filósofos de la llamada "escuela de Cornell" como Richard Boyd) se inscribe en la vertiente naturalista no reduccionista. En pocas palabras, el no reduccionismo implica que no es posible reducir los hechos morales a propiedades no morales. Podemos nombrar a Peter Railton (1997) como uno de los exponentes de la rama reduccionista. No obstante, dado que el presente trabajo se centra en el problema de la motivación moral —y este desafío trasciende en muchos aspectos las subdivisiones al interior del realismo, emplearemos el término "realismo" en sentido general, salvo que alguna diferencia específica entre corrientes resulte relevante para el análisis, en cuyo caso se aclarará de modo explícito.

1. Algunas intuiciones de la moral

Vamos a comenzar nuestro análisis indagando dos ideas que cuentan con bastante consenso y remiten a intuiciones en torno a la moral. La primera refiere a la estructura semántica descriptiva de los juicios morales (a) y la segunda a la motivación o carácter práctico de los juicios (b). El tratamiento de estos temas nos dará lugar para desentrañar la problemática y pasar luego al desafío realista frente a la motivación moral.

a) Estructura semántica descriptiva de los juicios morales

Al reflexionar sobre el funcionamiento de nuestro propio lenguaje, podemos reconocer que las oraciones de tipo "x es y", donde x opera como sujeto y "es y" como predicado, tienen una estructura semántica descriptiva. Así, oraciones como "cuidar a mis mascotas está bien" tiene elementos en común con "el gato está sobre la alfombra": ambas parecen representar propiedades o un estado de cosas en el mundo. En otras palabras —al menos superficialmente– representan hechos, diferenciándose de oraciones imperativas como "servite un café" o expresivas como "¡qué hermosa pintura!". Las diferencias de opiniones aparecen cuando escarbamos un poco y nos preguntamos si esta similitud en la estructura es: (i) una forma de mostrar con nuestro lenguaje que ontológicamente "en lo más profundo" somos realistas y creemos que los juicios morales refieren efectivamente a hechos; o (ii) una apariencia, que incluso puede llevar a la confusión al desviar nuestra mirada de la verdadera función de los juicios morales, que podría ser su carácter prescriptivo o expresivo.

Los realistas, defienden (i). Pero además, esta estructura descriptiva se toma como uno de los indicadores de que la forma correcta de concebir los juicios morales del día a día, es la realista. Nuestra forma de hablar cotidiana mostraría que pensamos en lo bueno y lo malo o lo correcto e incorrecto como realistas morales, no solo a nivel discursivo sino también metafísico y epistemológico, aun cuando no fuéramos conscientes de ello.8 Otro de los indicios que suelen señalar, es el acuerdo o desacuerdo moral (Brink, 1989). Sin embargo,

[8] Por ejemplo Brink afirma: "En muchas áreas del debate entre realismo y antirrealismo, el realismo constituye la posición metafísica natural. Partimos siendo realistas acerca del mundo externo o de las entidades inobservables postuladas por teorías científicas bien confirmadas. Por lo general, la gente se vuelve antirrealista acerca de estas cosas (si es que lo hacen) porque se convencen de que el realismo es, de algún modo, ingenuo y debe abandonarse ante objeciones metafísicas y epistemológicas convincentes." (Brink 1989: 23). Otros autores como Johnathan Dancy y David McNaughton también respaldan esta idea (cfr. Joyce, 2022, §2).

podemos poner en duda que la mayoría de la gente se haga eco de estas ideas como para atribuirlas al "sentido común". Lo cierto es que nociones asociadas al realismo en metaética (como la objetividad moral, los hechos morales y su existencia independiente) son abstrusas, especialmente desde un enfoque del sentido ordinario, de modo que podríamos tener nuestras reservas a la hora hablar de la opinión popular sobre ese tópico.9 Además, también existen tendencias que parecen ir en contra del realismo.10

De todos modos, como señala Lariguet (2023, p. 80 y ss.), considero que en el pensamiento moral ordinario sí puede aparecer la idea —la mayor parte de las veces tácitamente– de que existe una dimensión moral independiente (ya sea que les llamemos hechos, hechos morales o principios) que no se puede reducir a las instituciones y convenciones, y funciona como estándar de corrección de nuestras prácticas vigentes. Así por ejemplo, en nombre de una moral independiente, podemos oponernos a medidas autoritarias como mencionamos en la introducción, y/o discriminatorias (como el estado nazi o el apartheid, tomando los ejemplos de Lariguet). Si bien a partir de ello no se infiere directamente que existan los hechos que causan los acuerdos o desacuerdos, podemos conceder que con frecuencia pensamos y actuamos como realistas. Hablamos como si descubriéramos lo correcto en torno a un tema, asumiendo que hay algo ahí, independiente de nuestras creencias.

A pesar de estas razones que nos interpelan, antes de subirnos al tren del realismo debemos advertir que aún es controversial la noción de "hechos morales". Entre sus presupuestos ontológicos, sabemos que el realismo asume que los hechos morales existen y que son independientes de la subjetividad de los agentes y la evidencia disponible. Sin embargo, las aguas se dividen en torno a la cuestión de su naturaleza y determinar qué son estas entidades constituye uno de los principales desafíos para quienes defienden esta postura. Volveremos sobre ello en el punto 2.a.

[9] Existen algunas investigaciones empíricas que examinan en qué medida la gente "en general" podría adherir al objetivismo moral (Joyce, 2022, §2, citando Goodwin & Darley 2008; Uttich et al. 2014), aunque podría discutirse si en realidad examinan el *absolutismo* moral (Joyce, 2022).

[10] "Por ejemplo, el hecho de que parezcamos poco dispuestos a someternos a los expertos a la hora de formular opiniones morales parece ir en contra del realismo (McGrath). De modo similar, el hecho de que no esperemos que una persona acepte necesariamente las razones de los demás para sus opiniones morales parece revelar tendencias antirrealistas (Foot)." (Joyce, 2022, §2, citando Foot, 1958; McGrath, 2011).

b) Carácter práctico

Otra de las ideas que cuenta con amplia aceptabilidad es la que sostiene el carácter práctico (o practicidad) de los juicios morales. Como hemos mencionado, estos se diferencian de otros tipos de emisiones por estar íntimamente relacionados con la acción. Si consideramos, por ejemplo, que usar el agua corriente sólo en la medida en que la necesitamos es bueno o correcto, es probable que actuemos según dicha evaluación, ya que generalmente nos sentimos inclinados a hacer lo que consideramos bueno, más aún cuando no hay ningún coste para nosotros, es decir, ningún obstáculo que nos impida realizarlo. Si por el contrario observamos que un agente evalúa un curso de acción como el mejor entre varias opciones y, sin embargo, su accionar no es coherente con ello, consideraríamos esta actitud desconcertante —al menos en algún grado. Es por ello que tendemos a asociar, en un vínculo muy estrecho, a los juicios morales con la acción. En su máxima expresión, esta conexión conceptual se interpreta como necesaria.

A pesar de que esta característica de los juicios morales es ampliamente aceptada, existen profundas diferencias entre los teóricos y teóricas, por ejemplo, respecto al grado de la fuerza motivacional de los juicios (débil, moderada o fuerte), la modalidad de la conexión (contingente o necesaria), o si subyace algún tipo de deseo u otro estado emotivo. Pero la idea general, que no carece de plausibilidad, es que quien emite o adhiere a un juicio moral, realiza un tipo de afirmación que indica que tiene una razón para actuar de esa manera. Michael Smith señala: “los juicios morales parecen ser, o suponen, opiniones sobre las razones que tenemos para comportarnos de ciertos modos y, todas las demás cosas igual, tener tales opiniones implica encontrarnos a nosotros mismos con la motivación correspondiente para actuar.” (Smith, 1994, p. 7).

Los realistas asumen la explicación de este fenómeno como un desafío, ya que desde la vereda de enfrente (la del antirrealismo) con frecuencia se afirma que no pueden explicar el aspecto motivacional, por sostener la estructura eminentemente descriptiva que vimos más arriba.11 No coincido con la idea de que los realistas relegan el aspecto motivacional, una de las hipótesis que planteamos aquí es que, en realidad, lo que ocurre es que los realistas no explican el fenómeno en los mismos términos que los no cognitivistas (dejamos a un lado la teoría del error). Tomemos por un instante “la vía negativa” para visualizar esto: para los

[11] Por ejemplo Mackie, 1977; Hare, 1952; 1997.

realistas los juicios morales no son (i) expresiones de aprobación o desaprobación y (ii) tampoco son guía de la conducta, no representan órdenes en el sentido de una oración imperativa.12 El punto (i) opone las proposiciones a las expresiones (como "¡ay!" o "¡bu!"). Las primeras poseen valor de verdad, las segundas no. Son los emotivistas quienes consideraban que los juicios morales se asemejan a las expresiones (Ayer, 1936; Stevenson, 1937). El punto (ii) opone las proposiciones a las prescripciones (la teoría prescriptivista más influyente es la de Hare, 1952; 1997), las cuales se hallan bajo el paradigma de las oraciones imperativas.13

Todavía no indagamos qué es la motivación moral para los realistas pero, a riesgo de generalizar, podemos decir que las ideas o prenociones asociadas al carácter práctico están más cerca de las expresiones y prescripciones que de las oraciones descriptivas. Y por este motivo creo, nos es más familiar la visión antirrealista no cognitivista de la motivación y muchos la terminamos "comprando", siendo injustos con el realismo. Esto se refuerza con el hecho de que en el principal debate metaético en torno a la motivación (me refiero a la discusión internalismo-externalismo), se tiende a presentar la visión externalista como la negación del internalismo, como si por default fuéramos internalistas. Del mismo modo ha sido injusto caratular de "antirrealistas" a los no cognitivistas en general, como si simplemente negaran la existencia de hechos (que por ejemplo para Hare ocupan un lugar fundamental en la moral) y la posibilidad de corrección moral.14 Por eso considero atinada la mención de Lariguet a ciertas clasificaciones engañosas en la metaética (2023, p. 85-86).

2 - El desafío motivacional para el realismo

a) Motivación moral y realismo

En la sección anterior, en el punto 1.a, analizamos la estructura semántica del discurso moral y su posible interpretación como indicio de intuiciones realistas en nuestra práctica cotidiana. Además recordemos que para el realismo la existencia de los hechos morales que funcionan

[12] El punto (i) excluye a los realistas antihumeanos como McDowell (cfr. Miller, 2013).
[13] Para un desarrollo más extenso de las tesis antirrealistas, véase Arena (2023).
[14] Por ejemplo Hare en *Sorting out Ethics* (1997) afirma: Los juicios morales y otros juicios normativos "Deben realizarse en función de los hechos. Esto no significa que el juicio moral *se derive lógicamente* de los hechos. (...) Si los hechos son exactamente los mismos, estos proporcionarían una razón para realizar el mismo juicio normativo." (pp. 12-13). Lariguet también se hace eco de esta idea cuando afirma respecto de los hechos morales: "Los hechos pueden ser la «base» explicativa de nuestro comportamiento moral o la base motivante justificatoria de cómo debemos comportarnos. Ahora bien, la primera idea de «base» pareciera, en principio, tener que ser descartada." (2023, p.71).

como hacedores de verdad, no está condicionada por nuestras teorizaciones ni por nuestra evidencia disponible. Esta independencia ontológica (que lo distancia del constructivismo) constituye uno de los pilares definitorios de su postura: los hechos morales son objetivos, en el sentido de que su validez no deriva de acuerdos, convenciones o procesos cognitivos.

Por otra parte, como mencionamos, la mayor cuestión que divide al realismo gira en torno a la naturaleza de los hechos morales. La manera de concebir los hechos—ya sea como entidades naturales o no naturales (propiamente morales)— da lugar a dos vertientes principales: el naturalismo y el no naturalismo. En esta discusión, "natural" refiere a aquello que es objeto de estudio de las ciencias naturales y la psicología (Moore, 1905; Miller, 2013). Brink, Boyd y Railton son algunos de los filósofos que sostienen que los hechos morales son naturales. Pero podemos advertir que esta caracterización ofrece más una guía metodológica que una elucidación ontológica cabal, pues no nos dice qué clase de hechos son los hechos morales (Lutz, 2024). Uno de los presupuestos que opera, es que los hechos morales al igual que los naturales, poseen un poder causal que nos permite explicar semánticamente conceptos como "bueno" o "correcto". Aún cuando no podamos observar los hechos morales, la noción de causalidad permitiría aplicar métodos análogos a los de las entidades inobservables en las ciencias naturales. Así, los juicios morales adquieren su valor de verdad en virtud de un estado de cosas natural, y es este estado de cosas a lo que un juicio moral verdadero nos da acceso cognitivo (Miller, 2013). Además, para Brink y Boyd, es imposible reducir lo moral a propiedades no morales, es decir, rechazan el descriptivismo en el sentido de reducción mediante el análisis (Lutz, 2024).

Por otra parte, para los no naturalistas, los hechos o propiedades morales no se pueden identificar con los hechos naturales y tampoco es posible reducirlos a ellos, de allí que son sui generis. Esto tiene implicancias en la forma en que conocemos los hechos morales, puesto que al hallarse fuera del dominio de "lo natural", no son válidos los métodos de las ciencias empíricas, sino que se captan como intuiciones. Como principal representante clásico de la rama no naturalista, podemos nombrar a George E. Moore (1905).15

Una cuestión central para nuestro tema es que para el realista, la independencia ontológica de los hechos morales no implica que carezcan de relevancia práctica. Por el contrario, su carácter objetivo les conferiría fuerza motivacional: los hechos morales, de alguna forma, se vinculan con la acción al proporcionar razones para actuar. Como señala Lariguet:

[15] Para profundizar en las diferencias entre realismo naturalista y no naturalista, véase Lariguet 2023, en especial p. 74 y ss.

> [S]e supone que un realista moral debe admitir, por mor de su doctrina, que los hechos morales —cualquiera sea su naturaleza conceptual— otorgan razones para actuar. «Razones para actuar» no en un sentido meramente explicativo–causal, sino en un sentido justificatorio o normativo al cual ajustar la conducta moral. (Lariguet, 2023, p. 69)

Aparece entonces una diferencia analítica entre (i) razones explicativo-causales que se anclan en la dimensión fáctica (describen cómo es el mundo) y (ii) razones normativas que apuntan a la dimensión práctica (prescriben cómo el mundo debería ser o cómo debemos ajustar nuestra conducta a él). En los juicios morales, esta diferencia se refleja —respectivamente– en la oposición creencia - evaluación: mientras las creencias reflejan estados cognitivos sobre hechos, las evaluaciones conllevan una fuerza directiva que orienta la acción. Este binomio, sabemos, genera un problema para el realista, quien debe conciliar el aspecto fáctico con el práctico. Existen dos salidas posibles, que veremos a continuación.

Por un lado, están quienes rechazan esta diferenciación y sostienen que las creencias no son motivacionalmente inertes (por ej. McDowell, 1998; Nagel, 1970). Por otro lado, se hallan quienes mantienen la distinción que reza que las creencias sí son inertes para la acción y son los deseos los que nos impulsan a actuar (por ej. Brink; 1989, Railton, 1997; Boyd, 1997). Esta tesis que separa razón y pasiones, inscrita en la tradición humeana, es la visión estándar en metaética.

El problema de la incompatibilidad entre creencia, motivación y la tesis que separa creencia/deseo, ha sido reconstruido por Michael Smith en su mencionada obra El problema moral. Según este filósofo, las siguientes tres proposiciones son plausibles individualmente, pero aparentemente inconsistentes en su conjunto (sigo la enunciación de Miller, 2013, p. 218):

Los juicios morales expresan creencias (independientemente inteligibles). (Tesis cognitivista).

Los juicios morales tienen una conexión necesaria con el estar motivados. (Tesis internalista).

La motivación es un asunto de tener, inter alia, deseos adecuados (e independientemente inteligibles). (Tesis humeana).

Respecto a 1, vimos anteriormente que el realismo moral se apoya en esta intuición y hace de ella uno de los puntos nodales de su teoría. El segundo punto es la tesis del internalismo de la motivación, consiste en una conexión conceptual (de allí su necesidad) entre el juicio moral y el sentirse motivado. Por último, 3 refiere al tener los deseos adecuados (que deben ir acompañados de las creencias, que nos dicen cómo el mundo es), de forma que se produzca la acción.

Como he adelantado en la introducción, la idea es correrno s de este enfoque ya que Smith (a pesar de compartir, en algunos aspectos, la ontología realista) entiende que para una teoría ética, sería deseable mantener 2, entendiendo la motivación como los no cognitivistas. Veamos entonces cómo entiende la practicidad el realista naturalista y el "problema moral" desde su ángulo. Un cognitivista humeano como Brink, que sostiene 1 y 3, no intenta articular esas tesis con 2, pues no cree que el internalismo motivacional sea la forma correcta de entender la motivación.

b) Psicología moral y contingencia motivacional

Antes de continuar, nos interesa detenernos en la proposición 3. Como también refiere Lariguet a este tema, contrastando esta posición con la kantiana, "Se trata, en el caso del escocés, de una psicología «empírica» porque se para mientes en los deseos reales que un agente tiene para actuar. Además, la racionalidad estrella en Hume es instrumental (hipotética, en los términos de Kant)." (Lariguet, 2023, p. 73). Indaguemos entonces, ¿de qué modo algunos realistas adhieren a la psicología empírica? David Brink sostiene que la fuerza motivacional de los juicios morales es un asunto de hecho psicológico, dependiente de las creencias y deseos del agente, de modo que se trata de un asunto contingente (Brink, 1989). Esto va de la mano con la idea de que la fuerza motivacional de los juicios morales no es constitutiva del concepto mismo de moralidad, es decir, no hay un vínculo lógico entre estar motivado y actuar por razones morales. La motivación, en su lectura, se fundamenta en características psicológicas compartidas ampliamente, siendo el ejemplo estándar la simpatía humeana.

En una línea similar, otro importante exponente del realismo, Richard Boyd, también sostiene que la simpatía juega un papel fundamental e incluso la vincula estrechamente a procesos cognitivos:

Es extremadamente plausible que, para los seres humanos normales, la capacidad de acceder a bienes y daños humanos (...) dependa de su capacidad de simpatía, de su capacidad para imaginarse a sí mismos en la situación de otros o incluso hallarse involuntariamente imaginándose en casos donde otros están especialmente bien o mal. La idea de que la simpatía juega este tipo de rol cognitivo es un lugar común de la psicología de facultades del siglo XIX, y muy probablemente sea correcta. (...)

> Los mecanismos psicológicos mediante los cuales todo esto ocurre pueden ser más complejos de lo que Hume imaginó, pero permanece el hecho de que un mismo mecanismo psicológico —la simpatía— juega tanto un rol cognitivo como motivacional en los seres humanos normales." (Boyd, 1997, p. 131)

La idea que nos interesa destacar aquí es que el vínculo entre simpatía y procesos cognitivos es tal que una deficiencia en el orden de la motivación se explicaría a su vez como un problema cognitivo. Recordemos no obstante, que tanto para Brink como para Boyd, creencias y deseos son entidades distinguibles. Pensar las creencias y los deseos como entidades separadas (tesis humeana), permite que siempre quepa la posibilidad de que un agente posea una creencia en ausencia de un deseo que acompañe o viceversa. A propósito, traigamos nuevamente a colación la definición general del internalismo motivacional: las razones para actuar están conectadas necesariamente con la motivación. Brink infiere respecto al internalista que desde su postura “debe ser conceptualmente imposible para alguien reconocer una consideración moral o realizar un juicio moral y permanecer inmóvil.” (1989, p. 46). Y concluye al respecto: “el internalismo hace al amoral imposible conceptualmente.” (1989, p. 46). El amoral es la persona que reconoce la existencia de razones morales pero permanece inmóvil, no se siente interpelada para actuar siguiendo lo que el deber indica. Además, la indiferencia se expresa en el hecho de que no sienten ningún tipo de remordimiento o culpa por no llevar a cabo lo que se considera correcto. Brink se apoya en las observaciones cotidianas y el sentido común, puesto que está al alcance de todos notar que este tipo de situaciones ocurren.

Este paradigma les permite a los filósofos amparados en las ideas de Hume, concebir la motivación moral como extendida y predecible, sin comprometerse a afirmar que es

necesaria, universal, ni sobrepasante (overriding) —en palabras de Brink (1989, p. 49) pero pueden hacerse extensivas a Boyd y Railton.

3- Externalismo motivacional y racionalismo

El realista concibe la motivación de forma contingente y, acorde a ello, el vínculo de la motivación con el juicio moral es de carácter externo. Esto le permite explicar tanto los casos "normales" de conducta moral como aquellos fenómenos que desafían el internalismo: la indiferencia del amoral, la debilidad de la voluntad, la depresión o cualquier divergencia entre el reconocimiento racional y la motivación. Por eso señala Brink que "el carácter práctico de la moral, lejos de debilitar al realismo, lo fortalece" (1989, p. 37) , el realismo puede dar cuenta de la complejidad de la experiencia moral ordinaria. Retomando las tres tesis del problema moral, no habría razones para que el realista sostenga forzosamente la tesis internalista, en su lugar puede continuar defendiendo la siguiente:

2) Los juicios morales tienen una conexión contingente con el estar motivados. (Tesis externalista).

En virtud de que el realismo sortea con éxito los contraejemplos que achacan al no cognitivismo, considero que sería razonable no asumir el carácter práctico en los términos propuestos por estos últimos y concederle al realista que los juicios morales nos motivan contingentemente y no necesitamos más que ello, porque esa es la forma que más se adecua a nuestras prácticas ordinarias. Con todo, persiste el problema fundamental pues, como advierte Lariguet el inconveniente estriba en no poder explicar cómo es que los juicios morales en tanto creencias —y separados de los deseos—, motivan.

> El realista moral tiene que explicar, todavía, cómo diablos es posible que del hecho moral mismo de poder «reconocer» cognitivamente hechos morales, se siga que el agente cuenta con la motivación adecuada, justa, precisa, para llevar adelante, moralmente, lo reconocido cognitivamente. (Lariguet, 2023, p. 72)

O en otros términos, cómo es que del *conocer* o *reconocer* que algo es bueno, se sigue que genere un impacto en el sistema motivacional del agente. Antes de proseguir, veamos la distinción entre tipos de internalismo, la cual se sigue de la ya mencionada distinción entre tipos de razones. En la formulación de Stephen Darwall (1983, 1997):

i. Internalismo de la moralidad: refiere a las razones normativas basadas en la obligación, que se expresan en lo que Darwall llama "debo" moral (*moral 'ought'*). Éstas tienen su fuente en la razón y no en la satisfacción de deseos. Este modo de internalismo sostiene que hay una conexión necesaria entre lo que el agente moralmente debe hacer y sus razones para actuar de ese modo. El externalismo niega esta conexión necesaria.
ii. Internalismo de motivos: refiere a las razones motivacionales. Desde este punto de vista, quienes se consideran internalistas sostienen que las razones para actuar están conectadas necesariamente con la motivación del agente. Por su parte, los externalistas niegan esta condición necesaria.[16]

Ya vimos el rechazo de (ii) por la incompatibilidad de las tesis cognitivista y humeana con el internalismo motivacional. El rechazo de (i) también es incompatible con la ontología y la psicología moral realista, de hecho es más exigente que (ii). El internalismo de la moralidad es insostenible. Sin embargo, esta forma de internalismo, captura la idea de que las razones normativas son categóricas. Para el realista, los hechos morales son razones morales, y las razones morales a diferencia de las prudenciales, tendemos a pensar que deben imponerse más allá de los deseos particulares. De modo que tal vez la pregunta más importante para el realismo, siendo la dimensión afectiva algo contingente, sea la siguiente: ¿pueden las razones morales ser de naturaleza contingente al igual que las razones motivacionales? Y si es así ¿en qué sentido los hechos morales imponen obligaciones, si no generan necesariamente una motivación?

Debemos tener en cuenta que incluso un realista puede llegar a afirmar que hay un vínculo necesario (aunque "sin garantía", o en otras palabras, derrotable) entre racionalidad y acción. Afirma Sayre-McCord (2015):

[16] Cfr. Darwall 1983, p. 52; 1997, pp. 306-307.

> Las afirmaciones no morales por sí solas, no conllevan nada en particular acerca de lo que las personas tienen razones para hacer o evitar hacer; pero las afirmaciones morales, en cambio, sí tienen tales implicancias. Según esta visión, hay una conexión necesaria entre las afirmaciones morales y la acción, pero se da entre tales afirmaciones (o su verdad) y la razón (o racionalidad), y no es tal que aceptar sinceramente una afirmación moral garantice una motivación apropiada. Nada de esto es para defender, como deben hacer los realistas, la idea de que algunas de las afirmaciones son realmente verdaderas. Pero sí sugiere que los realistas pueden reconocer una conexión necesaria entre las afirmaciones morales y la acción sin abandonar el cognitivismo que es central para su posición. (§3, cursivas añadidas)

Ante todo lo dicho, prima facie podría desconcertarnos el hecho de que desde el realismo se habilite la posibilidad de sostener el carácter necesario entre juicios morales y acción. Sin embargo, el externalismo no está comprometido con toda negación de la necesidad y existen distintas formas de externalismo:

> El externalista puede sostener, primero, que las consideraciones morales solo motivan o justifican de manera *contingente*; segundo, que el poder motivacional o la racionalidad de la moralidad, *ya sea necesaria o contingente*, solo puede conocerse a posteriori; o tercero, que el poder motivacional o la racionalidad de la moralidad, *ya sea necesario o contingente*, a priori o a posteriori, depende de factores ajenos al concepto de moralidad, como el contenido específico que resulte tener la moralidad, una teoría sustantiva de las razones para actuar, o hechos acerca de los agentes como sus intereses o deseos. (Brink, p. 42, cursivas añadidas)

Volviendo a la obligatoriedad de la moral, para el autor de Moral Foundations…, la autoridad de los juicios normativos no depende de su capacidad para motivar per se, sino de su arraigo en una teoría moral sustantiva (cfr. Brink, 1989, p. 85) independiente de la psicología de los agentes. Brink rechaza el internalismo motivacional a la vez que, como vimos, argumenta que la verdad de proposiciones como "X es correcto" se determina por hechos morales externos, cuya existencia y fuerza normativa son accesibles a individuos racionales, pero no están ontológicamente ligados a respuestas motivacionales. Así, mientras un agente puede reconocer racionalmente un deber y permanecer indiferente, ello no anularía la necesidad en la normatividad del mandato moral, pero sí será conocida a posteriori, pues esta se sustenta en propiedades naturales. Para Brink, la racionalidad exige responder a estas razones

objetivas incluso cuando falte la motivación correspondiente, sin embargo, así como no aprueba un internalismo motivacional, tampoco desarrolla una teoría internalista de las razones morales. Su externalismo intenta no diluir la normatividad pero no explica cómo se conjuga este aspecto con la racionalidad instrumental.17 De este modo, Brink renuncia a la moralidad basada en razones categóricas a priori, independientes de los deseos del agente. Esta idea se replica en otro importante realista como Peter Railton (1997), quien acepta que los hechos morales brindan razones para la acción pero sólo condicionalmente en virtud de los deseos del agente, rechazando de forma directa el racionalismo y la categoricidad de las razones morales que había pregonado Kant.

CONCLUSIÓN

A lo largo del trabajo nos centramos en el desafío que representa la motivación moral para el realismo en su vertiente naturalista. Partimos de la idea —acordando con Lariguet— de que se suele hacer una acusación injusta al realismo. Esta consiste en que, a partir de su posición ontológica y epistemológica, se arriba a la negación del carácter práctico de la moral. Considero que tenemos argumentos suficientes para pensar que desde el realismo se reivindica la practicidad, con el plus de que el carácter contingente que se le atribuye, permite explicar casos problemáticos para los antirrealistas, como la acrasia y la amoralidad. Sin embargo, suponiendo que la tesis externalista desplace la internalista como el ideal —en lo que refiere al carácter práctico— en una teoría moral (es decir, reemplazar la tesis 2 internalista en el puzzle del problema moral por su versión externalista), esto trae aparejado nuevos problemas. Anteriormente, sugerí que aquello que hipotéticamente "se perdía", como mencioné en la introducción, podría tener que ver con la fuerza motivacional, ya sea por negarla o por disminuir su importancia. Sin embargo, si adherimos al realismo cognitivista, podría decirse que esta es una acusación injusta porque se resuelve al articular los juicios morales con la motivación externalista. Pero aun si admitimos que el reconocimiento de un juicio moral tiene potencia motivacional, persiste una tensión: si los hechos morales proporcionan razones objetivas para actuar, como el realismo propone, ¿cómo se reconcilia

[17] Alles (2023) refiere a la estrecha relación entre internalismo y racionalismo, presente en la tradición kantiana: "Tanto en Platón como en Kant, como antecedentes del internalismo, puede encontrarse la idea de que la mera razón, al reconocer el deber moral, debe encontrarse motivada a actuar de la manera en la que el deber lo indica sobreponiéndose a cualquier otra instancia motivacional que pueda aparecer, como los deseos o las inclinaciones. Actuar de manera contraria a lo que la razón identifica como deber sería, sobre todo para Kant, una forma de irracionalidad práctica." (p. 319).

su autoridad normativa con la contingencia de la respuesta motivacional? Brink intenta resolverlo apelando a una racionalidad a posteriori, fundamentada en hechos empíricos, pero esta estrategia es incompatible con el carácter categórico de las obligaciones morales. De esta forma, no solo se estaría socavando la autoridad del razonamiento práctico sino también, al mismo tiempo, la pretensión de universalidad por la que aboga gran parte de la ética. Además, en lo que respecta a la concepción de los hechos morales como naturales, el enfoque epistemológico parece ir por delante de la caracterización metafísica. Esto debilita la propuesta realista de que los hechos morales constituyan un fundamento ontológico robusto. Con todo, el realismo es más exitoso que el antirrealismo para dar cuenta de un orden moral objetivo, pero su explicación de la motivación —aunque aceptable— deja pendiente la cuestión de cómo estos hechos objetivos e independientes se imponen a los agentes más allá de su psicología, con la autoridad propia de la moral. Sigue siendo un desafío para esta corriente poder demostrar que es posible justificar la fuerza normativa de los juicios éticos sin recurrir a garantías motivacionales conceptualmente necesarias.

REFERENCIAS

Alles, N. (2023). Motivación moral. El debate entre el internalismo y el externalismo. En N. Alles, G. Lariguet & S. Yuan (Eds.), La metaética puesta a punto (pp. 63-91). Ediciones UNL.

Arena, F.J. (2023). Antirrealismo y Cuasirrealismo moral. En N. Alles, G. Lariguet & S. Yuan (Eds.), La metaética puesta a punto (pp. 63-91). Ediciones UNL.

Ayer, A. J. (1936). Language, truth and logic. Dover Publications.

Boyd, R. (1997). How to be a moral realist. En S. Darwall, A. Gibbard & P. Railton (Eds.), Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches (pp. 105-135). Cornell University Press.

Brink, D. (1989), Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge University Press.

Darwall, S. (1983). Impartial Reason, Cornell University Press.

Darwall, S. (1997). Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction. En S. Darwall, A. Gibbard & P. Railton (Eds.), Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches (pp. 105-135). Cornell University Press.

Hare, R. M. (1997). Sorting out ethics. Clarendon Press.

Hare, R. M. (1952). The language of morals. Oxford University Press.

Joyce, R. (2022). Moral Anti-Realism. En The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/moral-anti-realism/

Lariguet, G. (2023). Realismo moral. En N. Alles, G. Lariguet & S. Yuan (Eds.), La metaética puesta a punto (pp. 63-91). Ediciones UNL.

Lutz, M. (2024). Moral Naturalism. En The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/naturalism-moral/

Mackie, J. L. (1977). Ethics: Inventing right and wrong. Penguin Books.

McDowell, J. (1998). Mind, Value, and Reality. Harvard University Press.

Miller, A. (2013). Contemporary Metaethics: An Introduction. Polity Press.

Moore, G.E. (1903). Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1970). The Possibility of Altruism. Oxford University Press.

Railton, P. (1997). Moral Realism. En S. Darwall, A. Gibbard & P. Railton (Eds.), Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches (pp. 105-135). Cornell University Press.

Sayre-McCord, G. (2015). Moral Realism. En The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition). https://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/

Smith, M. (1994). The moral problem. Blackwell Publishing.

Stevenson, C. L. (1937). The emotive meaning of ethical terms. En Mind, 46(181), pp. 14-31.

Recibido el 17 de julio de 2025, aceptado el 8 de noviembre de 2025.

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 Siglo 21 - 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 'superveniencia', 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 dictamine 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 auto-estima, 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 intelectivo de formación de creencias que prescinda 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 intelectiva. 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 perspectivales.

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 irremediablemente 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 empecinamos 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 connativos 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 connativos, 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 connativos. 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 connativos? ¿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 entrevisto 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 oficiar 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 prescindiéramos 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 descripto 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 conciban 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 Mataethics, 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.

Sen, Amartya (2002): “Positional Objectivity”, en A. Sen, Rationality and Freedom, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.): pp. 463-483.

Scanlon, Thomas (1998): What We Owe to Each Other, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Smith, Michael (1995): “El realismo”, en P. Singer (ed.), Compendio de ética, Alianza Editorial, Madrid: pp. 539-554.

Smith, Michael (2015): El problema moral, Marcial Pons, Madrid.

Stieb, James A. (2005): “Rorty On Realism and Constructivism”, Metaphilosophy, 36 (3): pp. 272-294.

Strawson, Peter F. (2008): Freedom and Resentment and Other Essays, Routledge, Abingdon.

Street, Sharon (2010): “What is Constructivism in Ethics and Metaethics?”, Philosophy Compass, 5: 363-384.

Street, Sharon (2012): “Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason”, en J. Lenman e Y. Shemmer (eds.), Constructivism in Practical Philosophy, Oxford University Press, Oxford: pp. 40-59.

Street, Sharon (2017): “Nothing ‘Really’ Matters, but That’s Not What Matters”, en P. Singer (ed.), Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity, Oxford University Press, Oxford : pp. 121-148.

Weil, Simone (2007): La gravedad y la gracia, Trotta, Madrid.

Wiggins, David (1987): Needs, Values, Truth, Blackwell, Oxford.

Williams, Bernard (1996): Descartes. El proyecto de la investigación pura, Cátedra, Madrid.

Williams, Bernard (1997): La ética y los límites de la filosofía, Monte Ávila Editores, Caracas.

Recibido el 12 de mayo 2025, aceptado el 8 de septiembre de 2025

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 Dorantes[19]
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 definitorios 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.

Lariguet, Guillermo (2023a). Realismo moral, publicado en Lariguet, 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

Lariguet, 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.

Como citar: Luján, M. F. (2026) Perspectivismo ético y realismo moral. Comentarios a Lariguet sobre el cognitivismo moral y el naturalismo. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

PERSPECTIVISMO ÉTICO Y REALISMO MORAL. COMENTARIOS A LARIGUET SOBRE EL COGNITIVISMO MORAL Y EL NATURALISMO ÉTICO

ETHICAL PERSPECTIVISM AND MORAL REALISM. COMMENTS TO LARIGUET ON MORAL COGNITIVISM AND ETHICAL NATURALISM.

Franco Manuel Luján[23]
CIFPE - Fcedu - Universidad Nacional de Entre Ríos – CONICET, Paraná, Argentina
francolujan2@hotmail.com

RESUMEN

En el siguiente artículo me propongo establecer un diálogo entre la presentación del "Realismo Moral" realizada por Guillermo Lariguet en el libro La Metaética puesta a punto (2023) y la propuesta de un Perspectivismo Ético. En su revisión del realismo moral, Lariguet expone los problemas que enfrentan tanto las variantes naturalistas como las no naturalistas de esta familia de pensamiento filosófico. A partir de un breve repaso del capítulo de Lariguet, analizaré los atractivos y las dificultades que supone el realismo moral como posición filosófica. Posteriormente, basándome en reflexiones de la filosofía de Friedrich Nietzsche, retomaré los aportes del constructivismo nietzscheano (Alex Silk, 2015) y la interpretación de una segunda naturaleza (Constâncio en Gori, 2023) como claves para entender el cognitivismo moral.

[23] Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, becario doctoral por CONICET (CIFPE - Fcedu - Universidad Nacional de Entre Ríos), doctorando en la Facultad de Humanidades y Ciencias (FHUC - UNL) y estudiante de la Maestría en Filosofía (Universidade Nova de Lisboa), participa en los proyectos de investigación "Dos causas de la obediencia: vergüenza y culpa en la acción comunicativa clásica y contemporánea" (en Fcedu - UNER) y "Dimensiones de la justificación epistémica. Análisis teórico y aplicaciones" (en UNL). Código ORCID: https://orcid.org/0009-0002-7188-0626

Palabras claves: Perspectivismo ético, Realismo moral, Naturalismo ético, Cognitivismo moral.

ABSTRACT

This paper aims to establish a dialogue between Guillermo Lariguet's presentation of moral realism in the book La metaética puesta a punto (2023) and a proposal for ethical perspectivism. In his chapter on moral realism, Lariguet examines the challenges faced by both naturalistic and non-naturalistic variants of this philosophical stance. Following a brief review of the chapter, I will analyze the strengths and difficulties associated with moral realism. Then, drawing on central theses from Friedrich Nietzsche's philosophy, I will incorporate insights from Nietzschean constructivism (Silk, 2015) and the interpretation of a "second nature" (Constâncio in Gori, 2023) as keys to rethinking moral cognitivism from an alternative perspective.

Keywords: Ethical perspectivism, Moral realism, Ethical naturalism, Moral cognitivism.

I. INTRODUCCIÓN[24]

Hay al menos tres aspectos que nos vemos forzados a explicar cuando caracterizamos el realismo moral: el ontológico (explicar la naturaleza del hecho moral), el semántico (explicar la verdad de las proposiciones morales) y el epistémico (explicar la posibilidad del conocimiento moral). Este trabajo se ubica dentro de la subárea metaética de la epistemología moral motivado por un diálogo filosófico entre la presentación del realismo moral de Lariguet (2023) y mi propuesta de un perspectivismo ético. Si bien la problemática epistémica sobre la moral (y la metaética) suele estar asociada a aspectos teoréticos, seguiré a

[24] Este trabajo es el resultado de discusiones con el Dr. Guillermo Lariguet a lo largo de varios años de trabajo como su discípulo en filosofía. A la presencia de Guillermo, se suman los aportes del Lic. Federico Giorgini y el Dr. Leandro Drivet, quienes me dieron mis primeras herramientas en la lectura de Nietzsche. Agradezco también a mis directoras de la ya concluida beca EVC-CIN, la Dra. María Sol Yuan y a la Dra. Luciana Samamé, con quien mantengo una discusión permanente y muy enriquecedora. Por último, gracias a Sofía Panuncio por ser mi primera interlocutora y lectora de estas ideas.

Lariguet en su intuición de que hacer foco en un aspecto epistémico de la cuestión no invalida el carácter práctico de la ética (2023:85).

La estructura del texto será la siguiente. En la sección segunda (II), retomando algunos elementos del artículo de Lariguet en *La Metaética puesta a punto* (2023), resumiré y comentaré aspectos relevantes del realismo moral, las dificultades que se presentan y los atractivos que lo sostienen en el debate filosófico actual. Sostendré que el realismo moral contiene un acierto en su pretensión de objetividad, distancia y búsqueda de razones para justificar nuestras prácticas morales. Una vez, caracterizado el marco del debate, presentaré (en III) los elementos que retomo de la filosofía de Friedrich Nietzsche para luego dar lugar a las alternativas. En IV, comentaré algunas precisiones de mi lectura metaética sobre el naturalismo ético. En V presentaré un constructivismo nietzscheano (no kantiano) propuesto por Alex Silk (2015) y en VI presentaré una versión del naturalismo ético no reduccionista tomando el concepto de "segunda naturaleza" a partir de Constâncio (en Gori, 2023:15-52). Defenderé así que podemos establecer una interpretación moral, un conocimiento moral, sensible a la objetividad y búsqueda de razones para nuestras prácticas morales.

II. Las variantes del realismo moral. Dificultades y atractivos de la propuesta.

El realismo moral contiene bajo su rótulo dos grandes familias denominadas las no naturalistas y las naturalistas respecto a los supuestos de una teoría moral, lo que se denomina problemáticas metaética o de ética filosófica (Lariguet, 2023:67). Estos supuestos buscan responder a interrogantes como ¿Qué es un hecho moral? ¿Cómo identificar las propiedades morales? ¿Cómo se conectan las propiedades morales con las propiedades no-morales? Si bien hay un amplio espectro de teorías morales que se engloban bajo el realismo moral, cada una define la naturaleza de los hechos morales optando por una de estas dos versiones. Para poder abarcar este amplio conjunto, Lariguet sostiene que por realismo moral entendemos que "hay aspectos del mundo en general, del mundo moral en particular, que no dependen, en un sentido importante que me propongo dilucidar en este capítulo, de lo que pensemos, o deseemos." (Lariguet, 2023:64). El interés principal del realismo moral en sus dos grandes variantes es defender que existen entidades morales independientes de los agentes.

La variante no naturalista del realismo moral concibe a las propiedades morales como irreductibles a propiedades naturales. A las preguntas de naturaleza ontológica se suman cuestiones epistémicas acerca de cómo podemos conocer estas propiedades morales. El problema que aquí subyace tiene sus primeras respuestas contundentes en la filosofía platónica y la tan difundida propuesta de entender dos mundos conectados (a pesar de las numerosas críticas antiguas y contemporáneas e, inclusive, los debates de especialistas respecto de si realmente podemos hablar de dos mundos en la filosofía platónica).

Lariguet señala, en forma muy concisa, los compromisos que acarrea la defensa de un realismo moral no naturalista (2023:76-77): a) la necesidad de una metafísica deísta, b) la autonomía radical de las normas morales y, por consiguiente, el rechazo de una coparticipación humana en su formulación y, por último, c) la postulación de un mundo moral no natural parece desencadenar una naturaleza *sui generis* (rasgo que puede resultar atractivo para algunos filósofos pero también resulta problemático). Los tres elementos mencionados constituyen un compromiso mayor para el realista moral no naturalista.

Ahora bien, al considerar el ámbito epistémico, hallamos que las posturas cognitivistas en lo moral suelen asociarse con posturas realistas morales. Las posturas cognitivistas en lo moral, que adoptan al realismo moral no naturalista, y suelen presentar posibilidades de aprehensión de propiedades morales en modelos como la percepción moral (Audi, 2013) o el intuicionismo (Lariguet, 2017). Estas versiones cognitivistas se ven alcanzadas por la crítica de Ronald Dworkin (2014), quien ha señalado que un realista moral no naturalista se enfrenta con la dificultad de explicar cómo podemos percibir las propiedades morales si no tenemos contacto causal con ellas dada su independencia con los agentes. Dworkin entiende que los desacuerdos morales constituyen un desafío fáctico para el realista moral no naturalista. Si damos crédito al señalamiento de Dworkin, y asumimos las dificultades arriba planteadas en la síntesis de Lariguet (2023) parece muy difícil de sostener una postura realista moral no naturalista. Ahora bien, subyace en el cognitivismo moral, una pretensión de objetivismo, que debe ser distinguido analíticamente del realismo: “ser objetivista y ser realista son posturas que pueden y deben distinguirse. Un realista es un objetivista, pero no todo objetivista necesita ser un realista y menos uno de índole moral” (Lariguet, 2023:66). He aquí que, a pesar de las dificultades, parece haber al menos dos atractivos para seguir estudiando, criticando o replicando, el realismo moral no naturalista:

> i) la pretensión de objetividad en las proposiciones de una teoría moral en cuanto queremos poder decir que una proposición es verdadera o falsa. Lariguet, incluso, sugiere que esta pretensión funciona como una condición de posibilidad del mundo moral (2023:77).
>
> ii) buscamos en el realismo moral una justificación a nuestras acciones y nuestros pensamientos respecto a lo moral. Con acierto señala Larigeut: "se supone que un realista moral debe admitir, por mor de su doctrina, que los hechos morales —cualquiera sea su naturaleza conceptual— otorgan razones para actuar. «Razones para actuar» no en un sentido meramente explicativo–causal, sino en un sentido justificatorio o normativo al cual ajustar la conducta moral." (Lariguet, 2023:69)

A mi parecer, los atractivos mencionados pueden ser conservados en versiones objetivistas morales que no necesariamente nos comprometan ontológicamente con hechos morales. Debido a las dificultades de a) una metafísica deísta, b) la autonomía radical de normas y c) la postulación de una naturaleza *sui generis*, considero que una versión naturalista podría ser factible para satisfacer los atractivos de i) objetividad y ii) justificación o razones para actuar. El filósofo cordobés ensaya la posibilidad de que el mundo moral se encuentre fuera de nosotros (en tanto pertenezca a una estructura formal) y a la vez sea creado por nuestra mente moral. Seguiré esta intuición en vistas a desarticular una oposición entre natural y moral, prescindiendo de una naturaleza *sui generis*. Si bien, no es mi interés desarrollar con mayor profundidad una vertiente empírica, como la que se ve en los estudios neuroéticos, creo que este *framework* resulta esclarecedor para introducir mi propuesta.

III. Breve síntesis de las reflexiones de Nietzsche

A continuación, explicaré los elementos de la filosofía de Friedrich Nietzsche que, a mi juicio, resultan esclarecedores para dar lugar a las alternativas de Silk (que presentaré en V) y Constâncio (que presentaré en VI).

> El Perspectivismo es una idea que aparece en el período maduro de Nietzsche como una contrapropuesta al positivismo del siglo XIX. En el

ámbito epistémico, hay un rechazo a los conceptos ahistóricos y al fundacionalismo epistémico (Queloz, 2022). Se presenta la dicotomía entre hechos e interpretaciones como la primera plataforma en la cual opera el perspectivismo (Gori, 2017). Para Nietzsche, no hay hechos entendidos como una fiel representación de un estado de cosas presente en una realidad externa e independiente al sujeto (Nietzsche, 2008:222). Cualquier forma de conocimiento inmediato es descartada ya que todo conocimiento es el producto de la traducción de las sensaciones a la conciencia (Nietzsche: 2010a:551). El resultado de esa traducción, mediada por nuestros impulsos y pasiones, es la interpretación del mundo natural (al cual pertenecemos) dando lugar a las perspectivas. El perspectivismo reúne reflexiones epistemológicas y éticas (Gori, 2023:88). Epistemológicas en cuanto a la pregunta por la naturaleza del conocimiento y su tesis de que todo conocimiento es interpretativo. Esta noción se aplica directamente a la moralidad, donde conocimiento y valoración no se distinguen. Éticas en tanto la interpretación nos permite otorgarle un sentido a la vida/al mundo natural. Expresar un juicio es tanto formular un estado de la cuestión como otorgarle un valor. La verdad es un concepto epistémico sobre la relación con el mundo, pero para Nietzsche se vuelve un problema cuando ocupa el lugar de un valor más amplio que busca justificar y evaluar otras prácticas (como las prácticas evaluativas de la moral).25

La ciencia ocupa un lugar primordial en la propuesta porque la psicología moral nietzscheana se nutre de los resultados científicos de su época y, a partir de ellos, elabora reflexiones especulativas.26 Su naturalismo es metodológico y especulativo porque los conceptos no se reducen a los resultados científicos, sino que estos últimos son un elemento a tener en cuenta para elaborar hipótesis sobre la vida moral. El naturalismo ético es la búsqueda de explicación de nuestras creencias y juicios morales por medio de causas naturales.[27]

[25] Así, por ejemplo, la voluntad de verdad es la pretensión de la búsqueda de una verdad en sí y desinteresada que enmascara la interpretación de los fenómenos en la aparente búsqueda de hechos. Nietzsche plantea este problema de la verdad como valor al inicio de *Más allá del bien y del mal* §1. Dejaré de lado, por cuestiones de espacio y precisión las consideraciones complejas respectos a los significados que Nietzsche le atribuye a la verdad. Para un análisis más detallado de esta cuestión véase Gori (2023:88-93).

[26] Nietzsche desarrolla sus reflexiones psicofísicas bajo la influencia de los estudios biológicos: «En efecto, Nietzsche lee los datos de la cultura de su tiempo como síntomas de enfermedades que es preciso combatir o como síntomas de salud que es necesario conservar y potenciar.» (Bissang y Fava, 2021:27). Por ejemplo, Nietzsche entiende que el pesimismo de su época que afecta a toda Europa es un síntoma de la decadencia.

[27] Cuando nos referimos a ‘causas naturales’ queremos decir que pueden ser explicadas por especulaciones teóricas con base en los resultados científicos de la fisiología, y no por una causa metafísica como la que podría presentarse en un debate sobre el libre albedrío y el determinismo. Volveremos sobre este tópico en el apartado “VI Alternativa 2. Segunda Naturaleza”.

a) La construcción de creencias y hábitos en la vida humana es inseparable de la cultura (Williams, 2002:23). El humano requiere de una cultura que moldee sus características psicológicas para poder compartir creencias, valores y comportamientos. La cultura sintetiza la capacidad de los humanos para vivir bajo un sistema de reglas, compartir valores y comportamientos para dar forma a lo que Bernard Williams denomina «(la versión mínima de) vivir en un sistema ético». (2006:24). El desafío del naturalismo se encuentra en explicar la relación de la psicología culturalmente moldeada y los aspectos connaturales de la psicología humana (instintos e impulsos):[28] "¿cómo se relacionan los aspectos psicológicos culturalmente moldeados con los otros aspectos, no culturalmente moldeados, de la psicología humana?". El conjunto entre ambos aspectos de la psicología moral nietzscheana es lo que denominaremos de ahora en más como «la psicofisiología».
b) Si bien actualmente entre los especialistas en Nietzsche hay mucha discusión, en principio, la conciencia podría ser explicada como el instrumento que tiene la humanidad para preservarse en el mundo natural. La conciencia, en sentido estricto, no pertenece a un individuo, sino que es un instrumento común de la especie motivado por la necesidad de comunicarse (Nietzsche: 2010a:550-551).
c) La transvaloración es el proyecto de fundamentar una valoración evitando la visión platónico-cristiana de la moral y estableciendo una nueva interpretación de los valores (Gori, 2023:92). El movimiento nietzscheano consiste en situar la valoración en las prácticas sociales, evitando la búsqueda de un conocimiento desinteresado y la pretensión de una verdad en sí.[29] La transvaloración no está destinada al humano en general sino a un tipo particular de humanos que, según la psicofisiología nietzscheana, posee la fortaleza suficiente para abordar la tarea (Hassan, 2021:388). En base a la psicofisiología puede afirmarse que hay un «tipo» de moral adecuada para un «tipo» de personas pero no para otro «tipo» de personas (Nietzsche, 2010b:39-41, Leiter en Janaway, 1998). Nietzsche no es un escéptico de todo tipo de

[28] «[Nietzsche] deja un espacio para una noción más básica de encarnación valorativa [embodied valuing], la que compartimos con los animales no humanos: lo típicamente inconsciente valorativo [typically unconscious valuing] lo hacemos a través de nuestros impulsos y afectos» (Queloz, 2022:11-12, la traducción es mía).

[29] Siguiendo a Gori (2023:88-89), podemos identificar dos niveles de problemas: el primero relacionado a la existencia de valores, los cuales son el producto de la actividad básica de los humanos, esto es, la interpretación del mundo natural. El segundo se relaciona con nuestra creencia en la existencia de esos valores bajo la pregunta ¿cuál es el valor de los valores? Para evitar el dogmatismo y la negación de la vida, podríamos plantear una noción de veracidad, donde los valores se fundamenten no en la verdad sino en otros valores que surjan de la práctica social.

valor, sino que debe aceptar un «valor prudencial» de naturaleza objetiva (Leiter, 2019:21) como la especificación de que es bueno o malo para una persona en un determinado contexto. No podemos establecer sin más que una acción sea catalogada como buena o mala, pero sí podemos establecer que una acción es buena en vistas a un fin, en el caso de Nietzsche, el fomento de vidas ascendentes y morales aristocráticas (Stellino en Gori, 2023:68-69).

d) Nietzsche enumera una serie de virtudes necesarias para afrontar la transvaloración. Los creadores de nuevos valores (quebrantadores de los antiguos) requieren de una fortaleza psicológica que asimile la soledad (Nietzsche, 2010a:498-499) y pueda soportar la responsabilidad de herir a quienes defienden los valores tradicionales (Nietzsche, 2010a:508-509, 515) tras de cuestionar las normas establecidas (Nietzsche, 2001:167-169). Para Nietzsche gran parte de la población, a causa de su debilidad necesita confiar en cimientos firmes por eso se adhiere a la «firmeza» de los juicios morales (Nietzsche, 2010a:522-525), junto a sus creencias metafísicas básicas sobre la *causa sui* y la libertad de la voluntad. En cambio, los espíritus libres o los filósofos genuinos (Nietzsche, 2001:165-167) tienen la habilidad de crear nuevos valores gracias a sus virtudes (Hassan, 2021:388). Los juicios de valor de los espíritus libres se diferencian cualitativamente de los juicios de valor de la mayoría en tanto precisan de una aguda mirada para discernir entre las virtudes, aquellos conceptos morales que fomentan el florecimiento del hombre superior, y los síntomas de la decadencia que van en detrimento del florecimiento (Queloz, 2022).

e) En cuanto a la moral, es sabido que Nietzsche afirma que "no hay en modo alguno hechos morales" (2010c:187). La moral se presenta como una mala interpretación de ciertas condiciones de vida que no puede ser fundamentada en un principio moral objetivo trascendente porque no existe tal cosa. Sin embargo, en *Más allá del bien y del mal* §19, hay otra definición de la moral como "doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida»" (Nietzsche, 2001:43). Seguiré a Hassan (2022) en su interpretación de que la moral en la obra tiene dos sentidos, un sentido negativo cuando se refiere a los objetos de la crítica (morales particulares, principalmente la moral cristiana y la moral kantiana), y un sentido en el cual se deja abierta la posibilidad a las relaciones en que surge la vida (Stellino en Gori, 2023:67-69). Sobre este segundo sentido, relacionado con el perspectivismo y la

transvaloración, me interesa fundamentar las alternativas objetivistas y naturalistas de la moral.

Ahora bien, antes de pasar a exponer las dos propuestas sobre la base de estas premisas antes expuestas, quisiera ofrecer un apartado específicamente sobre el naturalismo ético. He afirmado que mi interés está en defender un acercamiento objetivista, que pueda ser conmensurable con versiones del realismo moral naturalista. Sin embargo, considero que hay un aspecto que debemos abandonar del realismo moral para poder avanzar: la autonomía radical de las normas morales. Resulta difícil aceptar que las normas morales, las prescripciones sobre un aspecto que involucra al accionar humano específicamente (y en ello se diferencia, por ejemplo, de las leyes de la física), se sitúen a una distancia radical de su campo de acción. Las normas morales si queremos que ejerzan un tipo de influencia en la vida social, moral, jurídica o institucional deben hallarse al menos en coparticipación de los humanos. Sobre este punto, quisiera profundizar en el siguiente apartado.

IV. Precisiones respecto al Naturalismo Ético

Maudemarie Clark señaló que la lupa de Nietzsche nos desafía a "que nuestra mejor teoría [para interpretar] el mundo podría ser falsa, por tanto la verdad es independiente de nuestras capacidades cognitivas. Pero al negar que la verdad sea independiente de nuestros intereses cognitivos, él niega la intuición básica del realismo: que la realidad tiene una naturaleza determinada completamente independiente de nuestra constitución cognitiva." (Clark, 2002:50-51, la traducción es mía). Por su parte, en sintonía con lo anterior, Lariguet afirma con acierto que un mundo moral que no incluya a sus agentes sería un mundo moral difícil de sostener: "Si el filósofo sale de su ingenuidad, y es honesto hasta mancharse, sabrá entender que una realidad moral respecto de la cual los agentes morales están exiliados, una realidad que no pueden hacer propia, es una realidad fantástica." (2023:88). En acuerdo con ambas apreciaciones, sostendré que el mundo moral está fuera pero no es independiente de nosotros, nosotros formamos parte de ese mundo moral y, siguiendo a Nietzsche en que no existe un conocimiento desinteresado, disponemos de él para buscar respuestas a nuestras necesidades.

La postulación de hechos morales en el formato de una tercera persona opaca "nuestro lugar en el mundo moral" (Lariguet, 2023:89).

El naturalismo ético que presentaré pertenece a la familia no reduccionista y se ve desafiado a explicar el paso de lo no moral a lo moral.[30] Cuando hablamos de una reducción tenemos en mente una identificación, es decir, si afirmamos que x se reduce a y, queremos decir que o bien x se identifica con una parte de y o bien x se identifica completamente con y. Así, cuando decimos que lo moral se reduce a lo natural tenemos en mente una identificación, donde o bien lo moral se identifica parcialmente con lo natural o bien se identifica completamente con lo natural. Este punto me resulta de interés para la problemática porque el problema de la reducción podría entenderse como el problema de atribuir una misma definición o un mismo significado a los términos morales y a los términos naturales.

Desde un punto de vista semántico, se denomina 'idénticas' a las propiedades si los términos en cuestión para nombrar a cada una son sinónimos. Ningún término ético comparte su significado con una propiedad natural, pero los términos éticos pueden referir a una propiedad natural. Esta fue la inquietud señalada por G.E. Moore en la formulación de la falacia naturalista a principios del siglo XX.

> El naturalismo ético sintético (tanto el reduccionista como el no–reduccionista) estará de acuerdo con Moore en que ningún análisis del significado de bueno determinará su sinonimia con un término que refiera a una propiedad natural; sin embargo, ello no quiere decir que bueno no refiera a una propiedad natural. En principio, es claro que el agua y la unión molecular H2O son propiedades idénticas; aun así, el significado de ambos términos es diferente. También es claro que ningún análisis del significado de agua en el siglo XVIII hubiese arrojado que significaba lo mismo que esa unión molecular entre hidrógeno y oxígeno. Ahora bien, hoy por hoy, se puede definir correctamente al agua como H2O. La expresión de esta identidad es verdadera, pero producto de una investigación científica y siempre sujeta a revisión. (Daguerre en Lariguet, 2023:25)

[30] Una solución para ello es la posibilidad de la superveniencia, donde sobre la base de un hecho básico natural supervienen de forma necesaria las propiedades morales. La superveniencia busca sostener la normatividad de lo moral y la causalidad del mundo empírico evitando reducir propiedades morales a propiedades no morales.

La cita del libro *Metaética* da cuenta de la posibilidad de considerar a las propiedades morales como propiedades naturales sin establecer una equivalencia semántica entre lo moral y lo natural. A pesar de los problemas que podemos encontrar al momento de defender una tesis de carácter naturalista, especialmente, la amenaza de la falacia naturalista, creo que la versión naturalista es preferible en cuanto contiene la ventaja de un atractivo empírico. Una versión naturalista permitiría explicar nuestro contacto con las propiedades morales. Me resulta muy difícil aceptar un tipo de aprehensión que no tenga contacto con propiedades naturales. Defenderé ahora que las propiedades morales, de existir, deben anclarse o sostenerse en propiedades naturales, enfrentaré el desafío de explicar cómo es posible que esto ocurra sin la reducción (es decir, la identificación) de unas en otras. En lo que sigue buscaré ser sensible a un cognitivismo moral o a un objetivismo moral sin comprometerme con la existencia de hechos morales independientes.

He presentado que, en el perspectivismo, los valores se deben a las prácticas sociales, pero las cuestiones a responder serían ¿cómo podemos entender las relaciones sociales para establecer normatividad? y ¿cómo anclar la postura naturalista a ello? Presentaré dos posturas de especialistas en el pensamiento de Nietzsche que aportan una posible respuesta a estos interrogantes. Ambos aportes, no solo ofrecen un esclarecimiento hacia el interior del pensamiento del autor alemán, sino que también ofrecen herramientas para trazar un diálogo con debates actuales respecto a la naturaleza del conocimiento moral y la normatividad.

V. Alternativa 1. Constructivismo moral nietzscheano (no-kantiano).

El constructivismo es una posición metaética acerca de las propiedades normativas, sobre qué es bueno o malo, correcto o incorrecto, o sobre las razones para hacer algo (Silk, 2015:252). Me alejaré de la concepción kantiana del constructivismo (y su versión rioplatense en Carlos Nino) para dar lugar a un constructivismo nietzscheano. Esta alternativa fue ensayada por Alex Silk (2015) en su artículo “Nietzschean Constructivism: Ethics and Metaethics for All and None”, donde el autor propone resolver el *puzzle* del pensamiento nietzscheano con esta versión no-kantiana del constructivismo.

El *puzzle* consiste en explicar cómo un autor puede afirmar que no existe valor en sí y, al mismo tiempo, exaltar la creación de valores. Nietzsche considera que los juicios de la moral cristiana son falsos, tanto sus preceptos morales como las creencias que sostienen (la creencia en la *causa sui* y la libertad de la voluntad), pero el filósofo alemán afirma un conjunto de valores y expresa su acuerdo con ellos. Podemos percibir un conjunto de tesis que, en una primera lectura, podrían estar en conflicto: i) la afirmación de que nada tiene valor, ii) la adopción de un discurso normativo que resalta unos valores (como virtudes) y rechaza otros (como síntomas de la decadencia) iii) la invitación a los humanos superiores a crear valores y iv) la creencia de que estos valores a crear están sometidos a condiciones específicas para poder mantener una fuerza normativa (Silk, 2015:251).

El naturalismo ético de esta alternativa se basa en la relación entre las propiedades naturales y la actitud evaluativa de los agentes. Nietzsche considera que hay cosas con valor pero que no lo tienen en sí mismo sino que les fue otorgado por nosotros (Nietzsche, 2010a:501-502). Las propiedades normativas dependen de la actitud evaluativa de los agentes ―no de todos, sino solo de aquellos relevantes para la creación de valores teniendo en cuenta ciertas constricciones epistémicas (Silk, 2015:253). Los humanos que confieren valor a las cosas son aquellos que tienen las virtudes necesarias pueden valorar (Silk, 2015:250). Los humanos superiores de Nietzsche pueden ver la realidad tal cual es porque son lo suficientemente fuertes para afrontarla (Nietzsche, 2005:19). La creación de valores debe reflejar la rigurosidad del método científico (Silk, 2015:251), por ello los creadores deben estar informados de los resultados científicos, atender a la psicofisiología y la genealogía.

El constructivismo naturalista de Silk ofrece una alternativa al realismo moral que conserva la objetividad y la justificación en razones para actuar. La amenaza de un relativismo radical se desactiva al comprender que la mente moral y las actitudes evaluativas de los agentes no son individuales, sino que responden a las prácticas sociales con la visión peculiar que les otorga su tipología antropológica, es decir, el *status* de filósofos genuinos o espíritus libres. Recordemos, además, la existencia del valor prudencial de naturaleza objetiva que los humanos superiores deben tener en cuenta para su creación de juicios normativos.

En la lectura de Nietzsche como un naturalista ético, el constructivismo es un buen aliado para explicar su propuesta. El constructivismo niega que las propiedades morales sean irreductibles a propiedades naturales y niega que las propiedades morales se presenten en el

mundo natural de forma independiente de los agentes morales (Silk, 2015:254). Los constructivistas acuerdan en que los valores no representan la esencia de las cosas y niegan que los valores sean eternos e incondicionados (Silk, 2015:254). Además, la interpretación ofrece claridad respecto a cómo crean valores los espíritus libres. Los valores encuentran su fundamento en las actitudes evaluativas, pero solo aquellas que pertenecen a un *tipo* especial de individuo bajo las consideraciones históricas, psicofisiológicas y epistémicas.[31]

Silk propone una distinción entre valores descriptivos, estados psicológicos empíricos, y valores normativos (o genuinos), los cuales funcionan como conceptos justificatorios de nuestra práctica evaluativa (2015:255). De esta manera, Silk responde cómo es posible que Nietzsche niegue la existencia de valores y, al mismo tiempo, exprese un discurso normativo e invite a los espíritus libres a crear valores. Por último, Silk cree que su propuesta puede dar lugar a una ética normativa donde los filósofos genuinos establezcan qué es conveniente para cada *tipo* de persona (gracias a su capacidad perspectivista de tomar otras miradas al momento de generar un juicio fundado en su actitud evaluativa) (Silk, 2015:257-262). El constructivismo nietzscheano nos permite considerar a los juicios evaluativos como correctos o incorrectos y atribuirles razones para actuar (Silk, 2015: 271).

Esta es una buena propuesta para entender el perspectivismo ético naturalista sensible a un objetivismo moral, permite considerar la transvaloración como una creación de valores a partir de transformar o intervenir el mundo natural. Se ofrecen razones para actuar sin apelar a hechos morales porque la autoridad de los espíritus libres está brindada por su tipología, cuyos juicios evaluativs son genuinos porque prescriben atendiendo a resultados científicos.

VI. Alternativa 2. Segunda Naturaleza

Algunas interpretaciones entienden la filosofía nietzscheana como un naturalismo reduccionista, donde el método genealógico desenmascara la vida pulsional y mecánica que responde a las leyes naturales. Si la naturaleza no tiene valor por sí misma (Nietzsche, 2010a:502), los valores se explican por la vida pulsional de los sujetos, el nihilismo que afirma que nada es verdadero se abre paso en el horizonte, nada hay que sea sagrado o tenga

[31] Para una explicación más detallada sobre los afectos y las actitudes evaluativas ver Silk (2015:266-268).

un valor diferencial y todo está permitido porque no hay metas o sentidos predeterminados. En contra de esta concepción del "nihilismo activo", João Constâncio defiende que si bien Nietzsche rechaza lo que hoy conocemos, en referencia al trabajo de McDowell en *Mente y Mundo* (2003), como el espacio lógico de las razones tampoco se ubica en un mecanicismo ciego (Constâncio en Gori, 2023:16). Tomando como punto de partida que los valores representan la actividad ejercida por los humanos donde "somos los que realmente *hacemos* continuamente algo que aún no está allí" (Nietzsche, 2010a:502), Constâncio defiende que no se produce una creación de un sujeto sobre un mundo-objeto sino que quienes modifican algo en la naturaleza son ellos mismos parte de esa naturaleza (Constâncio en Gori, 2023:19). Los seres humanos no se componen, para Nietzsche, de una mente privilegiada que pueda situarse al margen de lo natural para establecer valores, sino que son cuerpos vivos con una estructura jerárquica dinámica de pulsiones y afectos.

Para Nietzsche el mundo moral no existiría sin humanos, pero eso no significa que lo moral responda a un reino *sui generis* no natural. La contraposición que el alemán plantea no es entre lo moral y lo natural, la oposición es entre mundo natural con humanos o sin humanos. La naturaleza humana entonces se entiende como parte del mundo natural y no opuesto a él. Los valores existen en el mundo natural porque la actividad principal de los humanos es valorar. En sentido estricto, la naturaleza adquiere valor cuando el humano se encuentra en ella (Constâncio en Gori, 2023:20) y nada indica que Nietzsche reduzca nuestros valores a una proyección *irreal* (Constâncio en Gori, 2023:21).

En *Genealogía de la Moral*, cuando Nietzsche presenta la "eticidad de la costumbre" (Nietzsche, 2010b:52-54) describe que las costumbres nos hacen previsibles, regulares, iguales. La naturaleza humana, en tanto es un cuerpo vivo y dinámico, se ve modificada, "sufre una transformación *real* por efecto de la prevalencia de la costumbre" (Constâncio en Gori, 2023:21, la traducción es mía). Cuando vivimos bajo una educación moral, se modifica nuestra naturaleza dando lugar a una segunda naturaleza.[32]

[32] Nietzsche utiliza tres veces la expresión "segunda naturaleza" en su obra (Marino 2017:231-261). La expresión aparece dos veces en *Aurora* (§38 y §455) y una vez en *La Ciencia Jovial* (§290) (Constâncio en Gori, 2023:22).

La segunda naturaleza implica la imposición de valores con un intelecto que formule juicios dando lugar a conceptos. Constâncio considera que, en virtud de esta interpretación, la filosofía de Nietzsche está más cercana a la "segunda naturaleza" de McDowell que a la versión de un naturalismo crudo o reduccionista (Constâncio en Gori, 2023:22). La práctica de los humanos, su valoración, no puede ser explicada solo por una naturaleza instintiva (primera naturaleza), va más allá, pero no por ello deja de ser una práctica natural. La sociedad busca dominar esa primera naturaleza de la lógica nómada de cazador y recolector.

Ahora bien, ¿qué sucede con los propósitos o fines? Los humanos son fundamentalmente un cuerpo que debe ser explicado por leyes naturales. Sabemos que Nietzsche sigue a Kant en que la naturaleza está exenta de fines pero también en que las unidades orgánicas deben tener una finalidad interna (Constâncio en Gori, 2023:24). Sin embargo, los juicios acerca de la finalidad interna no son cognitivos, lógicos o científicos pero tampoco pueden ser meramente subjetivos (en tanto expresión de preferencias en base a gustos) sino que se los denomina "reflexivos" porque no constituyen un modo de conocimiento en sí mismos pero sí una contemplación (Constâncio en Gori, 2023:24).

Si queremos aplicar las categorías mecánicas (espacio, tiempo y causalidad) a los seres vivos, nuestro intento colapsa porque un ser vivo es causa y efecto al mismo tiempo y en el mismo sentido (Constâncio en Gori, 2023:25). Nos enfrentamos a un problema doble. Al reconocer un ser vivo debemos pensar un fin pero no podemos hacerlo con las categorías mecánicas, por tanto, siempre nos será incognoscible. Aún si pudiéramos comprender ese fin interno, nuestra conceptualización (es decir, la traducción intelectual de ese fin interno) no nos permitiría comprender la vida en cuanto tal. Esto último sucede porque no hay una finalidad única para todos los cuerpos, no hay para cada individuo un propósito predeterminado, porque la vida no es racional (Nietzsche, 2010a:426). A pesar de ello, la conclusión no es reemplazar las explicaciones teleológicas con explicaciones mecanicistas, sino que las reflexiones sobre la vida deben mantenerse como "quasi-teleológicas" y los individuos deben ser considerados como "sistemas de fines" (Constâncio en Gori, 2023:29).

Los cuerpos vivos son organismos donde la lucha por los impulsos de poder se desarrolla. La voluntad de poder funciona como el principio explicativo de la finalidad interna de los

organismos.[33] En su mayoría, los propósitos perseguidos responden a impulsos inconscientes que luego influyen sobre nuestros pensamientos y acciones (Nietzsche, 2010b:70-71). En el perspectivismo, el conocimiento es la interpretación del mundo natural por parte de los instintos, los cuales traducen, valoran y otorgan un sentido a lo que están percibiendo. Al interpretar el mundo natural, se le otorga un sentido y se lo ordena jerárquicamente. Establecer una nueva interpretación es aportar una perspectiva para reordenar y valorar nuevamente pero también para dominar y ejercer poder. Al poner en ejercicio nuestra actividad valorativa, interpretativa, cognitiva, no establecemos causas sino que establecemos sentidos (Constâncio en Gori, 2023:31). El nihilismo consiste justamente en la incapacidad para encontrar sentido, valor o finalidad en el mundo (Constâncio en Gori, 2023:32).

Al enfrentarnos a la realidad cultural (que incluye instituciones jurídicas, sistemas políticos, costumbres sociales) debemos tener en cuenta que también forman parte de la vida orgánica (Constâncio en Gori, 2023:37). En *Genealogía de la Moral*, se presenta un análisis del castigo como una síntesis de sentidos extremadamente compleja (Nietzsche, 2010b:72-73). Sin embargo, esos sentidos no son representaciones meramente subjetivas, sino que son reales en tanto forman parte de la vida. Las instituciones jurídicas, sociales o culturales no pueden ser explicadas por un conocimiento mecanicista que simplifique los fenómenos a causas y efectos, deben abordarse desde una reflexión más compleja que permita ver los fines y sus usos que los humanos le otorgaron a lo largo de la historia (Constâncio en Gori, 2023:37). Esta interpretación, por un lado, permite dejar abierto el juego a nuevas perspectivas que puedan aportar un sentido (un fin, un uso, una valoración) sobre, por ejemplo, una institución pero, a su vez, nos advierte que toda objetividad será solo parcial (ya que pueden surgir nuevas perspectivas constantemente). Nuestra objetividad será más completa en tanto más miradas intervengan en el concepto que buscamos precisar (Nietzsche, 2010b:109-110).

A pesar de distinguirse del conocimiento mecánico (del naturalismo reductivo), los conceptos que resultan de la genealogía nietzscheana pueden entenderse, no como causas, pero sí como

[33] Constâncio entiende que "la voluntad de poder es la esencia de las pasiones y los afectos, por tanto el acceso a ella depende nuestros acceso al interior de nosotros mismos (...) Todo nuestro acceso interior a nosotros mismos es un acceso a la "vida", es un acceso mediado por "signos" tales como "conciencia", "yo", "agente", "pulsión", "afecto", "deseo", etc." (Constâncio en Gori, 2023:38, la traducción es mía).

razones (Constâncio en Gori, 2023:39). Los conceptos normativos son síntesis de sentidos que nunca podrán ser fijados porque responden a impulsos (siempre dinámicos) y, por ello, son vistos como "valores". Para comprender estos conceptos, no hay que pensarlos como causas mecánicas sino como normas que gobiernan ciertas síntesis de sentidos, esto es, "que dan a ciertas personas razones para pensar y actuar de un cierto modo" (Constâncio en Gori, 2023:39, la traducción es mía). La postura de Nietzsche pretende enfrentarse a una labor crítica constante. Los conceptos nietzscheanos no son una racionalidad pura, muchas de las preferencias para adoptar ciertas creencias responden a impulsos inconscientes, a perspectivas complejas, a síntesis de sentidos. Esto no significa, sin embargo, que las reflexiones sean completamente irracionales o dependan de gustos subjetivos.

La invitación del perspectivismo nietzscheano no consiste en dejar de lado la razón y la valoración de la vida porque ésta resulte oscura, por el contrario, consiste en atreverse a pensar, a buscar metas, establecer fines, otorgar sentido y valor a las cosas. La problemática está en cómo establecemos la jerarquía de esos valores para orientarnos a una "transvaloración de todos los valores". La justificación del mundo es estética, no por cuanto pertenece a un modo escapista, sino en tanto no podemos establecer un conocimiento lógico (mecánico) de la problemática de la verdad y la moral se vuelve un ejercicio reflexivo que requiere intervenir con una complejidad de miradas los temas que buscamos abordar.

VII. CONCLUSIÓN

En este trabajo he buscado establecer un diálogo con la presentación del "Realismo Moral" de Lariguet (2023) y el Perspectivismo Ético. Para ello, ofrecí comentarios a la postura presentada en el capítulo de Lariguet, expliqué sintéticamente como entiendo las ideas centrales del Perspectivismo de Nietzsche, realicé aclaraciones respecto del Naturalismo Ético que me interesa defender y, en los últimos dos apartados del trabajo, retomé para entender la vida moral desde la óptica nietzscheana los aportes de Silk (2015) y Constâncio (en Gori, 2023).

Las alternativas aquí ensayadas nos acercan a una funcionalidad de los conceptos propios de la Ética pero que no enfrentan los problemas del realismo moral no naturalista presentados al

principio. Más allá de mis preferencias filosóficas particulares por versiones antirrealistas de la moral, las posturas arriba mencionadas son conmensurables con versiones matizadas de un realismo moral naturalista y nos brindan una conceptualización de nociones morales para un ámbito filosófico, político, jurídico y social.

Las opciones presentadas buscan situarse en un espectro gris de la problemática sobre la existencia de hechos morales. Entiendo que a un realista moral clásico (no naturalista) las opciones matizadas no le resulten satisfactorias. Quizá un realista moral pueda protestar que las dos alternativas simplemente posponen el problema sobre la existencia de hechos morales. Sin embargo, considero una ventaja que el constructivismo habilite un cognitivismo moral sin asumir el compromiso con la existencia de hechos morales. No considero que sea oportuno postular que *descubrimos* propiedades morales, prefiero considerar que *construimos* esas propiedades. Entiendo que la pretensión de objetividad y distancia se puede ver vulnerada ante estos cambios, pero al menos a mi parecer, los argumentos realistas y antirrealistas en lo moral no parecen torcer objetivamente la balanza en una u otra dirección.

Para este trabajo, mi interés radicó en valorar aquello que ambas posturas podrían reconocer sin mayores problemas, esto es, que buscamos razones para actuar, queremos poder afirmar con acierto que una acción es correcta o que una proposición de una teoría moral es falsa. Fundamentalmente queremos que nuestra teoría moral sirva no solo para la vida privada sino también para el ámbito público.[34]

REFERENCIAS

Audi, R. (2013). Moral perception. Princeton University Press.

Bisang, S. P. y Fava, F. J. (2021). Paul Bourget como fuente del diagnóstico cultural de Friedrich Nietzsche (1883- 1888): la importancia de la noción francesa de la décadence", del prudente Saber y el máximo posible de Sabor, 13, 25-41.

Clark, M. (2002). Nietzsche on truth and philosophy. Cambridge University Press.

Dworkin, R. (2014). Justicia para erizos (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Gori, P. (2017). Nietzsche y el perspectivismo. Editorial Brujas.

[34] Gracias a quien haya servido como revisore de este trabajo por señalar aspectos pertinentes antes de la publicación.

Gori, P. (2023). Introdução a Nietzsche. Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa.

Hassan, P. (2021). Nietzschean moral error theory. History of Philosophy Quarterly, 38(4), 567–589.

Janaway, C. (1998). Willing and nothingness. Oxford University Press.

Lariguet, G. (2017). Intuicionismo y razonamiento moral. Derecho PUCP, (79), 127–150. https://doi.org/10.18800/derechopucp.201702.007

Lariguet, G. C. (2023). La metaética puesta a punto. Ediciones UNL.

Leiter, B. (2019). Moral psychology with Nietzsche. Oxford University Press.

Marino, Stefano (2017): "Nietzsche and McDowell on the Second Nature of the Human Being", Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy 9, pp. 231-261.

McDowell, J. (2003). Mente y mundo. Ediciones Salamanca.

Nietzsche, F. W. (2001). Más allá del bien y del mal. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. W. (2005). Ecce Homo. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. W. (2008). Fragmentos póstumos IV. Editorial Tecnos.

Nietzsche, F. W. (2010a). La ciencia jovial. Gredos.

Nietzsche, F. W. (2010b). La genealogía de la moral. Gredos.

Nietzsche, F. W. (2010c). El crepúsculo de los ídolos. Gredos.

Queloz, M. (2022). Nietzsche's conceptual ethics. Oxford University Press.

Silk, A. (2015). Nietzsche's constructivism: Ethics and metaethics for all and none. Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 58(3), 244–280. Routledge.

Williams, B. (2002). Truth and truthfulness. Princeton University Press.

Williams, B. (2006). Verdad y veracidad: Una aproximación genealógica. Tusquets.

Recibido el 8 de julio de 2025, aceptado 29 de noviembre de 2025

Como citar: Suárez-Ruíz, J. y González-Galli, L. (2026) ¿Cuál es el rol de la ´superveniencia´ en el marco de una metaética evolutiva?. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

¿CUÁL ES EL ROL DE LA 'SUPERVENIENCIA' EN EL MARCO DE UNA METAÉTICA EVOLUTIVA?

WHAT IS THE ROLE OF 'SUPERVENIENCE' WITHIN THE FRAMEWORK OF AN EVOLUTIONARY METAETHICS?

Joaquín Suárez-Ruíz[35]
UNLP, CONICET
ejsuarezruiz@gmail.com

Leonardo González-Galli[36]
UBA, CONICET
leomgalli@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0713-164X

Agradecimientos

Los autores agradecen al Dr. Martín Daguerre y al Dr. Antonio Diéguez por los constructivos aportes a las primeras versiones del artículo. A su vez, agradecen al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por el apoyo financiero.

RESUMEN

En este artículo se discute la distinción del filósofo Guillermo Lariguet entre el 'naturalismo crudo' y el 'naturalismo sofisticado'. El primero sostiene que lo moral se reduce a lo no moral (o natural), se funda en la evolución biológica y comete la falacia naturalista. La sofisticación del segundo viene, sobre todo, por el añadido de la noción 'superveniencia'. Suponiendo la perspectiva evolutiva propuesta por el filósofo Daniel Dennett, se argumenta

[35] https://orcid.org/0000-0002-0299-8893 Joaquín es Dr. en Filosofía (FaHCE, UNLP) y Magíster en Ciencias Humanas y Sociales (Université Bordeaux-Montaigne). Su formación de grado es como Profesor y Licenciado en Filosofía (FaHCE, UNLP) y como Profesor y Licenciado en Comunicación Audiovisual (FDA, UNLP). Actualmente es profesor de Lógica I (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP) y de Neuroanatomía y Neurofisiología (Facultad de Psicología, UNLP). A su vez, forma parte de proyectos de investigación de la UNLP (FaHCE), de la UNR (FHyA) y de la UBA (FCEyN), y es editor de la revista *Ludus Vitalis* (UV, Chile).

[36] https://orcid.org/0000-0002-0713-164X. Leonardo es Dr. en Ciencias Biológicas y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Biología por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Adjunto del CONICET y Profesor Regular de Didáctica de las Ciencias Naturales en el Profesorado de Biología de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires. Dirige el Grupo de investigación en Didáctica de la Biología Evolutiva, Genética y Ecología del Instituto de Investigaciones CeFIEC (FCEN, UBA).

que el uso de Lariguet del concepto 'superveniencia' está más cerca de 'ganchos celestiales' que de 'grúas'. Hacia el final del texto se esboza, desde una metaética evolutiva, una vía intermedia a, por un lado, la escisión radical entre propiedades morales y fácticas y, por otro lado, a la reducción de las primeras a las segundas.

Palabras clave: Ética evolutiva, Falacia naturalista, Metafilosofía, Psicología moral

ABSTRACT

This article discusses philosopher Guillermo Lariguet's distinction between "raw naturalism" and "sophisticated naturalism". the former maintains that the moral is reduced to the non-moral (or natural), is based on biological evolution and commits the naturalistic fallacy. the sophistication of the lat ter comes, above all, from the addition of the notion "supervenience". assuming the evolutionary perspective proposed by the philosopher daniel dennett, it is argued that lariguet's use of the concept "supervenience" is closer to "skyhooks" than to "cranes." towards the end of the text, from an evolutionary metaethics, a middle way is outlined to, on the one hand, the radical split between moral and factual properties and, on the other hand, to the reduction of the former to the latter.

Keywords: Evolutionary ethics, Naturalistic fallacy, Metaphilosophy, Moral psychology

INTRODUCCIÓN

Sumada a las dos tradiciones filosóficas contemporáneas predominantes, que podríamos calificar como la 'continental' y la 'analítica' (Lariguet, 2016), existe una tradición que está abriéndose paso progresivamente en las producciones académicas vinculadas a la filosofía. La misma se caracteriza por un tipo de articulación entre análisis filosófico y análisis científico que no se limita al enfoque epistemológico, es decir, exclusivamente desde la filosofía hacia las ciencias, sino que también procede en la dirección inversa: desde las ciencias, hacia la filosofía. Aunque aún no hay consenso sobre cómo denominarla, podríamos considerarla, a grandes rasgos, como una 'filosofía científicamente informada'. Una de las disciplinas más influyentes en esta tradición en ciernes[37], por cuestiones que exploraremos en este artículo, es la biología. De ahí que pensadores como David Livingstone Smith propongan hablar de 'biofilosofía'. En sus palabras:

> (…) los biofilósofos invierten la relación entre filosofía y biología. En lugar de utilizar la filosofía como un recurso para la biología, como hacen los filósofos de la biología, utilizan la biología como un recurso para la filosofía. (…) "biofilosofía" no es una designación en clave de "filosofía de". En cambio (al igual que la "neurofilosofía"), sugiere un enfoque biológicamente informado para hacer filosofía.[38] (2017: 2)

Algunos ejemplos de este movimiento complementario al epistemológico en reflexiones de filósofos de la biología serían cuando Kitcher (2011) analiza el origen hipotético del 'proyecto ético' en las primeras comunidades humanas, cuando Dennett (2004) problematiza la pertinencia del concepto de 'libre albedrío' a la hora de comprender el origen y fundamento de la moral o cuando Ruse (2002) analiza las limitaciones de las éticas normativas tradicionales desde el punto de vista de la evolución biológica. Más allá de las diferencias existentes entre los desarrollos de estos filósofos, el punto en común es la convicción de que el enfoque evolutivo de los seres humanos, es decir, con fundamento en la biología evolucionista, posee implicaciones filosóficas que no se limitan al nivel epistemológico, sino que conllevan una revisión de supuestos tradicionales arraigados en las diversas sub-disciplinas filosóficas, como sucede, en los ejemplos aludidos, con la ética.

[37] En un artículo previo argumentamos que podría interpretarse no como una tradición reciente, sino más bien como una que es incluso más antigua que las tradiciones analítica y continental. Esto sucede si se comprende a la nueva filosofía científicamente informada como una continuación de la filosofía experimental del siglo XVII (Suárez-Ruíz y Calvente, 2022).

[38] Las traducciones del inglés al español son propias.

Según hemos argumentado en otro lado (Suárez-Ruíz, 2019; González-Galli, 2019), una vez que las teorías, hipótesis y conceptos de la investigación biológica ingresan a subdisciplinas como la ética, la estética o la filosofía del conocimiento, lo que promueve son revisiones de tipo metafilosófico. Es decir, los problemas que abarca ya no son solamente 'epistemología', sino también, y especialmente, 'metafilosofía', a saber, una interrogación sobre ciertos supuestos problemáticos, ya sea por su imprecisión o por su pérdida de vigencia, que poseen las versiones más tradicionales de dichas subdisciplinas.

Teniendo en claro el marco teórico general de este trabajo, vayamos ahora al objeto preciso de estudio. En este artículo nos proponemos discutir dos categorías que el filósofo Guillermo Lariguet trae a colación en su capítulo del libro La metaética puesta a punto, denominado "Realismo moral" (2023: 63). Por un lado, el naturalismo 'crudo' y, por otro lado, el naturalismo 'sofisticado'. Según el primero lo moral se reduce a lo no moral (o natural) y se funda en la evolución biológica y las sensaciones corporales seleccionadas (p. ej., el placer y la aversión al dolor). A su vez, supone que el realismo moral es conceptualmente falso y que la única realidad moral es la de las operaciones del cerebro: "Más que entidades ahí afuera, hay operaciones de la mente que son constatables a partir de un mundo natural" (Lariguet, 2023: 78). Este tipo de naturalismo también comete la falacia naturalista y posee representantes tan diversos como Spencer, Darwin, Bentham[39]. La 'sofisticación' del segundo viene, sobre todo, por el añadido del concepto de 'superveniencia'.

El objetivo general de este artículo es realizar una crítica del uso que Lariguet hace del concepto 'superveniencia' a la luz de una 'metaética evolutiva' (enmarcada dentro de la más general 'filosofía científicamente informada'). En el primer apartado expondremos las características de una 'metaética evolutiva'. En el segundo nos concentraremos en explorar cuán vigente es, al menos desde una perspectiva 'biofilosófica', la tan temida falacia naturalista. Finalmente, en el tercero problematizaremos la 'superveniencia' como recurso de 'sofisticación', tal como es propuesto por Lariguet. Sostendremos que la escisión entre propiedades fácticas y propiedades morales que supone su utilización del concepto 'superveniencia' deja su argumentación, siguiendo los términos de Daniel Dennett, más cerca de 'ganchos celestiales' (predarwinianos) que de 'grúas' (posdarwinianas). Para ello, pondremos en diálogo el argumento de Lariguet con otro capítulo del mismo libro. Nos

[39] En trabajos posteriores, Lariguet fue matizando su concepción del naturalismo evolutivo (Lariguet y Suárez-Ruíz, 2023; 2025; Suárez-Ruíz y Lariguet, 2023). En esta publicación, sin embargo, nos circunscribiremos a la distinción entre naturalismo 'crudo' y 'sofisticado' tal como se define en el capítulo en cuestión.

referimos a “Naturalismo ético” de Martín Daguerre (2023:22). Esta comparación permitirá evidenciar los problemas del emergentismo dualista (desarrollado por Lariguet) y del emergentismo aparente (desarrollado por Daguerre), así como también sugerir una línea de investigación potencialmente superadora.

Metaética científicamente informada

Partamos de la base de que, mientras que sí hay un consenso más o menos generalizado respecto de en qué se ocupan la ‘ética descriptiva’ y la ‘ética normativa’, no lo hay respecto de la ‘metaética’ (Fisher, 2011). Hay cierto consenso, no obstante, respecto de que se trata de una disciplina de ‘segundo orden’ y para ello se la suele comparar con la ‘ética normativa’. Por ejemplo, mientras que una pregunta como “¿Qué es lo moralmente bueno para esta situación?” sería propia de la ‘ética normativa’, “¿Qué significa ‘Bueno’?” sería una pregunta de la ‘metaética’. Según el eticista Andrew Fisher, una dificultad respecto de la delimitación de aquello a lo cual se dedica la metaética es la necesidad de recurrir a otras subdisciplinas filosóficas:

> (…) por ejemplo, si decimos que existen ‘hechos morales’, necesitaremos algunas ideas de la metafísica sobre la naturaleza de los hechos y la existencia. O si pensamos que sólo podemos dar definiciones sintéticas de términos morales, entonces necesitaremos ser sensibles a las cuestiones de la filosofía del lenguaje relativas a la distinción analítico/sintético. En consecuencia, al estudiar metaética se espera el dedicar tiempo a leer sobre otras áreas, como metafísica, filosofía del lenguaje, psicología, epistemología, fenomenología, filosofía del arte, lógica, etc. Si compartimentas estos temas y crees que puedes estudiar la metaética de forma aislada, será mucho más difícil. (Fischer, 2011: 5)

En relación con su historia, una concepción tradicional de la disciplina es la supuesta por George Edward Moore (1993 [1903]), en cuanto dedicada a la teorización sobre la naturaleza y las condiciones de verdad del ‘juicio moral’. Más específicamente, la ‘metaética’ se fundó en torno a la crítica de Moore al ‘naturalismo’ y a sus reflexiones sobre la definición de ‘bueno’. Es desde ese mismo marco teórico que Moore plantea la ‘falacia naturalista’, en la que nos detendremos un poco más abajo.

Así, la "metaética" se estableció, en principio, como una disciplina que estudiaba los 'juicios morales' en relación con sus características lingüísticas, particularmente en el nivel lógico-semántico. Las argumentaciones durante esas primeras etapas disciplinarias solían suponer un 'cognitivismo no naturalista' según el cual las propiedades morales no son idénticas ni reducibles a las propiedades naturales, sino irreductibles y sui generis (Miller, 2003: 4). No obstante, a medida que los debates fueron madurando a lo largo del siglo XX, la 'metaética' comenzó a incluir temas que excedían a problemas vinculados con el lenguaje, incluyendo también cuestiones de 'ontología moral' (sobre, por ejemplo, la existencia de 'hechos morales' y la plausibilidad o no, justamente, del 'realismo moral') y 'psicología moral' (inicialmente no informada por estudios empíricos, sino en torno a, por ejemplo, la dicotomía 'internalismo/externalismo' en la comprensión del rol de la 'motivación moral') (Fisher, 2011: 3).

Ahora bien, una vez que se incluyó en la 'metaética' un enfoque científicamente informado y, más precisamente, una perspectiva evolutiva de los seres humanos y los orígenes de la moral, comenzó una revisión de los fundamentos tradicionales de la disciplina que se extiende hasta el presente (p. ej., Kahane, 2011; Mizzoni, 2017; Severini y Sterpetti, 2017). Mientras que "¿Qué significa 'bueno'?" sería una formulación propia de una versión metaética más tradicional, una que incluya la teoría de la evolución biológica sería, por ejemplo, "¿Qué fundamentos biológicos evolutivos subyacen a nuestras valuaciones morales (es decir, a aquellas que suelen recibir la etiqueta 'bueno')?".

Nótese que dentro de un marco evolutivo los límites disciplinarios entre 'ética descriptiva', 'metaética' y 'ética normativa' comienzan a volverse difusos. Por un lado, para analizar la naturaleza de los 'juicios morales', que podría interpretarse como de dominio 'metaético', sería necesario recurrir a investigaciones de 'ética descriptiva'. Un caso de ello son los estudios del psicólogo moral Jonathan Haidt, quien respaldado en psicología experimental y neurociencia explicita la predominancia de lo afectivo en la causación psicológica de los juicios morales (2001). Continuar con un análisis exclusivamente lingüístico de dichos juicios, como sucedería desde una tradición analítica ortodoxa, sería insuficiente o, aún más, anacrónico. Por otro lado, para un análisis de 'ética normativa' sería necesario tener en cuenta una 'ética descriptiva' actualizada. Dicha actualización requeriría (1) poner en duda ciertos modelos racionalistas de la psicología de los agentes morales para optar por modelos, como mínimo, más verosímiles (como lo hace Haidt desde su intuicionismo social) y (2)

problematizar la supuesta discontinuidad radical de ciertas capacidades humanas (los comportamientos morales, por ejemplo) de las del resto de los seres vivos (véase, p. ej., el estudio de la normatividad en grandes simios por parte del primatólogo Frans de Waal, 2024). Según investigadores como Severini y Sterpetti (2017), esta disipación de límites disciplinarios en ética evolutiva es un indicio más del poder corrosivo de la "peligrosa idea de Darwin" (Dennett, 1995). A su vez, dichas fronteras difusas se deben en gran parte a la predominancia de una perspectiva gradualista en el análisis evolutivo, lo cual exige una investigación de orden interdisciplinaria, tanto a nivel de las subdisciplinas filosóficas involucradas, como ya advertía Fisher, pero ahora también las científicas. Es por esta razón que suele suceder que los estudios sobre la moral en clave evolutiva no recurran a la distinción tripartita 'ética normativa', 'ética descriptiva' y 'metaética'. Más bien, agrupan sus análisis en una 'ética evolutiva' general (p. ej., James, 2010).

Paralelamente, Matthew Nitecki, biólogo y editor de un precursor volumen colaborativo de ensayos sobre la injerencia de los estudios de la evolución de la moral en la ética filosófica (1993), sostiene que la pretensión de establecer clasificaciones sólidas entre las diferentes aristas que componen la 'ética evolutiva' puede volverse 'confusa' (hazy) debido, justamente, a su naturaleza interdisciplinaria. Por su parte, el filósofo John Mizzoni, acordando con Nitecki, concibe que 'ética evolutiva', tanto por su interdisciplinariedad como por su constitución en ciernes en cuanto disciplina contemporánea, es directamente un concepto, al menos por ahora, mal formado40 (ill-formed).

Así, ni la categoría de 'metaética evolutiva' ni la más general de 'ética evolutiva' parecen salvarse del poder corrosivo de una perspectiva evolutiva cuando se articula con la investigación filosófica. Por mor de nuestra argumentación en este artículo, no obstante, sostendremos que, más allá que de que aún no resulten claras sus delimitaciones disciplinarias, existe algo así como una 'metaética evolutiva' en ciernes. Suponiendo un análisis enmarcado en dicha disciplina, entonces, procedamos a explorar qué tan vigente es la acusación de estar cayendo en la falacia naturalista.

[40] Para ejemplificar su punto, Mizzoni pone de ejemplo la vaguedad definicional en un artículo de Robert Richards que fue importante para la consolidación de la ética evolutiva contemporánea, denominado *A Defense of Evolutionary Ethics* (1986). Según Mizzoni, en dicho texto Richards "habla de 'ética nacida de los hechos evolutivos', de la ética 'fundada en' la evolución, de la ética 'basada en' la evolución, así como de la 'darwinización en la moral' y de los 'sistemas de ética evolutiva'" (2017: 13).

¿Quién le teme a la falacia naturalista?

Partamos del siguiente interrogante, ¿acaso suponer una metaética evolutiva nos llevaría indefectiblemente a cometer la 'falacia naturalista'? Para no extender de más este desarrollo iremos directamente al grano tomando como referencia la argumentación del antropólogo Oliver Curry en su artículo "Who's Afraid of the Naturalistic Fallacy?" (2006). Según Curry, la 'falacia naturalista' posee ocho posibles formulaciones, las cuales, a su vez, pueden incluirse en tres grupos. Según las primeras tres[41], el error del 'naturalismo' sería:

Considerar que ir en la dirección de la evolución implica ser bueno.
Considerar que lo que es natural es bueno.
Considerar que lo que existe debe existir.

Estas tres se deben, siguiendo al antropólogo, a una mala interpretación de la evolución por selección natural. En síntesis, la teoría darwiniana marcó un quiebre con las perspectivas finalistas tradicionales (p. ej., las creacionistas), esto es, la evolución no posee una direccionalidad prefijada. Se trata, en términos generales, de un proceso de mutación aleatoria al que se le suma una constricción de orden ambiental. Teniendo en cuenta ese simple hecho, ninguno de esos tres postulados muestra ser pertinente como una "falacia".
Por otro lado, hay dos formulaciones que poseen un interés sobre todo histórico. Según estas, el error del 'naturalismo' sería:

Considerar que 'bueno' es idéntico a su objeto.
Considerar que 'bueno' es una propiedad natural.

Estas dos formulaciones serían las relacionadas con los planteos originales de Moore. Al analizar en detalle sus argumentos en Principia ethica (1993 [1903]), los planteos mooreanos no están dirigidos tanto al paso del 'es' al 'debe' o la justificación de algo como 'bueno' porque es 'natural' como sí, más bien, a problemas relacionados con la definición de 'bueno'. De allí que, ya en 1939, William Frankena haya señalado que la falacia en la que se centraba Moore no debería ser denominada 'naturalista', sino 'falacia definista' (1939: 471). Esto es,

[41] Por practicidad argumentativa no seguiremos el ordenamiento original de Curry. A su vez, por límites de extensión no ahondaremos en las características de su enfoque humeano-darwiniano.

la definición de cierta propiedad, en este caso de ‘bueno’ -considerado en cuanto propia de un ámbito normativo- en términos de otra propiedad, -algún aspecto natural que sería propio de un ámbito descriptivo. De hecho, Frankena, al advertir que la ‘falacia naturalista’ era utilizada en los debates filosóficos no sólo como el nombre de un problema lógico a nivel argumentativo, sino como una suerte de arma arrojadiza en contra de cualquier propósito que se sospechase ‘naturalista’ o, en nuestros términos, ‘científicamente informado’, señalaba: “Se debe demostrar que la falacia naturalista es una falacia. No se puede utilizar para resolver la controversia, sino que sólo se puede afirmar que es una falacia cuando el humo de la batalla se ha disipado” (1939: 465).

Aunque aún hoy el término ‘falacia naturalista’ suele seguir utilizándose en ética como arma arrojadiza en contra de perspectivas científicamente informadas, el interés de estas dos formulaciones es sobre todo histórico porque, como desarrollamos más arriba, la ‘metaética evolutiva’ presenta un marco disciplinario bastante diferente del que suponía Moore. Cuando las ciencias biológicas y la teoría de la evolución entran en juego, el análisis metaético ya no es exclusivamente lingüístico sino que involucra premisas empíricas fundadas en investigaciones científicas recientes.

Finalmente, hay otras tres formulaciones de por qué el ‘naturalismo’ está equivocado que son, quizás, las más pertinentes:

Pasar del ‘es’ al ‘debe’.
Pasar de ‘hechos’ a ‘valores’.
Creer que la ‘explicación’ es una ‘justificación’.

Respecto de (6), no resulta plausible, desde una perspectiva evolutiva, suponer un ámbito normativo desarticulado por completo de lo fáctico. Más precisamente, sin conexión alguna con la evolución de las características humanas. Esta salvedad no implica, claro está, caer en el extremo opuesto y considerar como plausibles argumentos del tipo: la desigualdad es un hecho (premisa), por lo tanto no debemos buscar la igualdad (conclusión). Lo central a tener en cuenta es que considerar en profundidad las características no sólo culturales sino también biológicas de los seres humanos, podría contribuir en el hallazgo de soluciones más efectivas a problemas como la desigualdad. En este sentido, el “paso del ‘es’ al ‘debe’” requiere de

especial atención a la hora de hacer afirmaciones que articulan ética y ciencias, pero no es una 'falacia lógica' que desactive la posibilidad de dicha articulación desde un principio.

Respecto de (7), los 'valores' desde una perspectiva evolutiva no se encuentran en una dimensión trascendental, ajenos a los condicionamientos biológicos y tan solo aprehensibles mediante la intelección. Por ejemplo, el neurocientífico portugués Antonio Damasio, reflexionando sobre ciertos 'parámetros homeostáticos' compartidos por todos los seres vivos en general y seres humanos en particular, afirma:

> Los parámetros de la homeostasis se definen por condiciones que los humanos conscientes y reflexivos pueden describir fácilmente como estados de dolor y castigo, en un extremo del espectro, o de placer y recompensa en el otro. Lo que denominamos dolor y placer es, en efecto, la experiencia de configuraciones particulares del estado fisiológico caracterizado por ciertos parámetros químicos del medio interno, por el tono del músculo liso de las vísceras, por cierta actividad en el sistema musculoesquelético y por la distribución de neuromoduladores en el tejido neural. Por un lado, los estados de dolor y castigo, si se mantienen durante largos períodos de tiempo sin ser contrarrestados, conducen a la enfermedad y la muerte. Por otro lado, los estados de placer y recompensa conducen a la salud y el bienestar. Es un hecho demostrable que lo que solemos llamar *bien* y *mal* está alineado con categorías de acción relacionadas con rangos particulares de regulación homeostática. Lo que denominamos 'buenas acciones' son, en general, aquellas acciones que conducen a estados de salud y bienestar en un individuo, un grupo o incluso una especie. Lo que llamamos 'malas acciones', en cambio, se refiere a lo que lleva al malestar, la enfermedad o la muerte del individuo, del grupo o de la especie. (2005: 48)

Siguiendo a Damasio, la valoración de aquello que consideremos 'bueno' o 'malo' está estrechamente relacionada con su beneficio o perjuicio hacia nuestro estado interno y, por extensión, hacia nuestro grupo (aquel con el cual poseemos vínculos cooperativos y/o altruistas). Aquello que valoramos, entonces, está vinculado con nuestra biología. Nuevamente, si bien precisamos ser especialmente cuidadosos en el "paso de 'hechos' a 'valores'", suponer valores totalmente ajenos a nuestras características biológicas implicaría bordear una comprensión predarwiniana de los seres humanos. Retomando una pregunta del filósofo Martín Daguerre: "¿No recae el peso de la prueba en quienes asumen la existencia de

un mundo «ideal», o de un dios creador de la moral, o de un sujeto racional libre que establece las reglas de convivencia sin estar determinado por el mundo natural?" (2023: 47). Respecto de (8), puede aplicarse una argumentación similar a las previas. La explicación científica de ciertos aspectos de la biología humana, entendida desde un naturalismo metodológico, podría otorgarnos herramientas para justificar por qué es relevante tomar ciertas medidas. Numerosos estudios indican que las sociedades menos desiguales tienden a poseer niveles de mayor 'felicidad' (p. ej., Wilkinson & Pickett, 2010). Esto se debería, entre otras razones y según algunas investigaciones en clave evolutiva, a que las sociedades de cazadores-recolectores nómadas ancestrales de los cuales heredamos buena parte de nuestra constitución biológica, eran predominantemente igualitarias (Lee y DeVore, 1968; Boehm, 2012; von Rueden, 2020). Teniendo en cuenta este tipo de estudios, podríamos justificar como deseable tender a sociedades más igualitarias[42].

En resumen, los problemas derivados de las distintas versiones de la 'falacia naturalista' no surgen tanto de un 'error lógico' de pasar de un ámbito normativo a uno dependiente de lo empírico, sino de confusiones respecto de cómo se relaciona "lo que es" con nuestras potenciales intenciones sobre "lo que debería ser". El ser cuidadosos al momento de dar ese paso no requiere necesariamente que supongamos dos ámbitos inmiscibles. Finalmente, en el próximo apartado procederemos a problematizar la función del concepto 'superveniencia' en la argumentación de Lariguet, como instrumento de sofisticación del naturalismo.

¿Superveniencia como gancho celestial?

Este año se cumplen 30 años de la publicación de La peligrosa idea de Darwin (1995), del recientemente fallecido Daniel Dennett. En dicho libro, Dennett utilizó dos analogías para distinguir entre las explicaciones fundadas en la teoría de la evolución por selección natural y aquellas que aún poseen resabios predarwinianos. Por un lado, existen explicaciones que, para comprender ciertos fenómenos, recurren a propiedades que suponen la existencia un salto cualitativo, una discontinuidad radical para con lo evolutivamente anterior. Aunque los 'ganchos celestiales' más evidentes son los de tipo teológico (propiedades creadas por una divinidad) también hay 'ganchos celestiales' menos evidentes y que, por ello, requieren de un análisis filosófico especialmente atento. Por ejemplo, el 'lenguaje', la 'cultura' y el

[42]El denominado 'modelo nómada-igualitario' se encuentra en proceso de revisión. Véase, por ejemplo, Singh y Glowacki, 2022.

'razonamiento abstracto' suelen ser candidatos de una supuesta excepcionalidad humana (Schaeffer, 2009; Suárez-Ruíz, 2018). Por otro lado, existe un tipo de explicación en clave de 'grúa' que se encuentra en línea con una perspectiva posdarwiniana: sostenida desde su base procede, de forma gradual, desde aspectos menos a más complejos. En este sentido, y volviendo a estudios como los del primatólogo Frans de Waal, tanto el lenguaje, la cultura como la razón estarían también presentes, en cierto grado, en otros primates (p. ej., Kaufmann, 2024; Scotto, 2024; Danón, 2024).

Más allá de que existan numerosos estudios en el ámbito de las ciencias biológicas (p. ej., Sober & Wilson, 1998; Preston & de Waal, 2002; Tomasello, 2016; González Galli, 2019), una de las 'grúas' que continua produciendo acaloradas discusiones en el campo de las humanidades en general y de la filosofía en particular es la comprensión de la moral como producto de la evolución por selección natural. En parte se debe a las tensiones que introduce en la distinción tradicional en ética entre un ámbito descriptivo (el 'es') y uno normativo (el 'debe'). Dichos ámbitos, como vimos más arriba, suelen ser considerados como radicalmente diferentes por parte de la tradición y como poseedores de un límite sumamente difuso por parte de las perspectivas científicamente informadas actuales.

Partiendo de esta introducción dennettiana vayamos, ahora sí, a analizar en qué consiste la 'sofisticación' del naturalismo propuesta por Lariguet. En sus palabras:

> El realismo moral naturalista más sofisticado no es un simple postular la moralidad in rem. No es que las categorías morales, como en Metafísica, sean la simple forma encarnada de la moral en los hechos empíricos o naturales. La noción mínima de superveniencia recién introducida tendrá éxito en la medida en que explique con sofisticada claridad el paso de lo no moral a lo moral. Esto es, la superveniencia presupone que las propiedades morales supervienen, que no es lo mismo que reducir, a propiedades más básicas, crudas, empíricas o naturales. Si otros mundos satisfacen las leyes naturales que adoptamos en nuestro mundo natural, la superveniencia debería funcionar igualmente. La misma implica que si los hechos básicos son idénticos, inalterables, ceteris paribus, entonces las propiedades morales no pueden ser distintas. (2023: 79)

Lariguet no ahonda mucho más en qué aspecto de la superveniencia brinda sofisticación al naturalismo. No obstante, señala como referencia principal el uso que el filósofo Richard

Hare, representante del prescriptivismo metaético, hace de ‘superveniencia’. En su libro The language of morals, Hare argumenta:

> (…) tomemos esa característica de «bueno» que hemos denominado superveniencia. Supongamos que decimos «San Francisco era un hombre bueno». Es lógicamente imposible decir esto y mantener al mismo tiempo que podría haber habido otro hombre colocado exactamente en las mismas circunstancias que San Francisco, y que se comportara en ellas exactamente de la misma manera, pero que difiriera de San Francisco solo en este respecto, en que no era un hombre bueno. Supongo, por supuesto, que el juicio se hace en ambos casos sobre la vida entera del sujeto, «interior» [inner] y manifiesta [overt] (...). Luego, la explicación de esta imposibilidad lógica no radica en ninguna forma de naturalismo; no es el caso de que exista una conjunción C de características descriptivas tales que decir que un hombre tiene C implica que es moralmente bueno. Porque, si este fuera el caso, no seríamos capaces de elogiar a ningún hombre por tener esas características; solo podríamos decir que las tenía. Sin embargo, el juicio de que un hombre es moralmente bueno no es lógicamente independiente del juicio de que tiene ciertas otras características que podemos llamar virtudes o características que hacen el bien; hay una relación entre ellas, aunque no es de implicación o de identidad de significado. (1952: 145)

A partir de la introducción del concepto superveniencia en metaética por parte de Hare, mucho se ha discutido en torno a sus múltiples aristas y características (véase McLaughlin y Bennett, 2023)[43]. Sería menester distinguir, por ejemplo, entre una superveniencia ‘débil’ y una ‘fuerte’ (Kim, 1984). También habría que profundizar en las tensiones entre el nivel ‘interior’ y el ‘manifiesto’, y entre el nivel no cognitivista y cognitivista, que supone Hare, y en las revisiones posteriores que hizo de su utilización inicial (Hare, 1984). De hecho, analizar su articulación con una metaética evolutiva merecería, como mínimo, una serie de artículos exclusivamente dedicados a ello. La clave del fragmento de Hare, pertinente al análisis de la “sofisticación” sugerida por Lariguet, son dos aspectos centrales de la superveniencia: no hay independencia entre las propiedades morales y las fácticas, pero tampoco reducción de unas a otras.

En los párrafos que quedan señalaremos una advertencia complementaria a la que Lariguet, en su capítulo, realiza sobre la posibilidad de cometer la falacia naturalista. Como vimos, dicha ‘falacia’ es, más que un yerro lógico, un señalamiento de falta cuidado y atención al

[43] Cabe preguntarse, retomando lo argumentado sobre la tradición científicamente informada de la filosofía actual, cuántas de esas discusiones son, ante todo, de interés histórico.

momento de dar el paso de lo fáctico a lo normativo. Yendo al meollo del asunto, y a la luz de lo desarrollado hasta ahora, una posible crítica a la 'superveniencia' tal como aparece en la argumentación de Lariguet es que queda demasiado cerca de 'ganchos celestiales'. La cláusula de no independencia no es suficiente para hablar de 'grúas'. Esto es, si el rol de la 'superveniencia' es fundamentar la existencia de propiedades morales que no son independientes pero tampoco reducibles a propiedades "más básicas, crudas, empíricas o naturales", la brecha inmiscible entre los dos ámbitos queda intacta[44]. Por ejemplo, situemos esta argumentación en un marco evolutivo: el proceso de hominización. Habría habido un momento en la evolución, muchos millones de años atrás, en el que un grupo de primates, probablemente del género humano, hicieron uso por primera vez del lenguaje moral. Allí se gestó un nuevo ámbito completamente diferente del fáctico: el nivel normativo o prescriptivo moral. Complementariamente, en ese mismo instante se generó una discontinuidad radical a partir de la cual las propiedades morales supervienen a las fácticas.

Más que como una sofisticación del 'naturalismo crudo', la introducción de la superveniencia parece funcionar como un parche conceptual para evitar cometer la falacia naturalista o, desde una perspectiva científicamente informada, un atajo para esquivar las implicaciones metafilosóficas de un análisis filosófico posdarwiniano (López-Orellana y Suárez-Ruíz, 2021). En este caso, esquivar la preferencia de explicaciones fundadas en 'grúas' en lugar de aquellas que recurren a 'ganchos celestiales'. Afirmar que no hay independencia entre las propiedades morales y las fácticas no es suficiente para resolver la dicotomía escisión/identidad: la balanza se inclina demasiado hacia la escisión. Es decir, si bien podría interpretarse como un dualismo de propiedades sustancialmente conectadas, al dejar vacante la argumentación sobre las características de su dependencia mutua dicho dualismo se revela, en la argumentación de Lariguet al menos, como un dualismo sustancial. La posición defendida por el filósofo se funda, entonces, en un 'emergentismo dualista'. Ahora bien, ¿cuál sería la solución? Para profundizar en ello pongamos en diálogo, ahora sí, el capítulo de Lariguet con el de Daguerre.

Daguerre distingue entre dos grandes tipos de naturalismo relevantes para la ética entendida, claro está, como una disciplina filosófica. Por un lado, el 'naturalismo sustantivo' se centra en las conclusiones filosóficas y supone que las propiedades morales son propiedades

[44] En consonancia con trabajos anteriores (González-Galli y Suárez-Ruíz, 2021), esta perspectiva crítica de algunos usos de la superveniencia y del emergentismo se sustenta en la teoría gradualista darwiniana. Vale mencionar, no obstante, enfoques en biología y filosofía de la biología que han problematizado dicha teoría. Por ejemplo, la teoría del equilibrio puntuado propuesta por Eldredge y Gould (1972) o la teoría de la endosimbiosis de Lyn Margulis y René Fester (1991).

naturales, es decir, pasibles de ser estudiadas por las ciencias. Por otro lado, el 'naturalismo metodológico' supone que no existen métodos a priori capaces de establecer verdades sino sólo a posteriori y, por tanto, articuladas con la investigación empírica[45]. A su vez, propone que la investigación en ética y en ciencias va en paralelo ("en tándem") y busca ofrecer definiciones reductivas de los términos éticos a la luz de las ciencias empíricas que, no obstante, son reivindicativas de los mismos. Este tipo de naturalismo metodológico es en el cual hace énfasis Daguerre a lo largo del capítulo, el cual es compatible, a su vez, con la noción de superveniencia. Trayendo a colación el ejemplo no moral utilizado por el filósofo, aunque haya identidad entre 'agua' (de uso coloquial) y 'H20' (el compuesto químico estudiado por las ciencias naturales), desde el naturalismo reductivo reivindicativo no se propone la eliminación de 'agua'. Optar exclusivamente por 'H2O' sería propio de un 'naturalismo reductivo eliminativista'.

El naturalismo reductivo reivindicativo desarrollado por Daguerre es diferente del 'naturalismo sofisticado' que propone Lariguet, dado que las propiedades morales no sólo no son independientes de las fácticas, sino que son reducibles a ellas. Al aceptar la reducción como una posibilidad ingresan otros problemas, paralelos a los del emergentismo dualista. Volviendo al ejemplo no moral, más allá de que se diferencie entre un naturalismo reductivo reivindicativo y uno eliminativista, aceptar la cláusula de reducción deja a 'agua' como un uso coloquial, vulgar, eventualmente prescindible. El uso apropiado, el científicamente fundado, es 'H20'. Si se acepta la reducción de las propiedades morales a las fácticas, la reivindicación meramente coloquial del lenguaje moral no es suficiente para resolver la dicotomía escisión/identidad. La balanza se inclina demasiado hacia la identidad. La posición expuesta por Daguerre se funda en un 'emergentismo aparente'.

Así, ni mantener dos ámbitos inmiscibles, ni reducir uno a otro parece ser adecuado. ¿Cómo salir, entonces, de esta aparente aporía? A continuación, sugeriremos una posible vía de investigación fundada en la superveniencia desde una perspectiva evolutiva. Para ello es necesario recurrir, en primera instancia, a dos tipos de causas involucradas en los análisis de la biología: por un lado, las causas próximas relacionadas con factores inmediatos (p. ej., correlatos fisiológicos) y, por otro lado, las causas últimas con explicaciones evolutivas (p. ej., la evolución por selección natural) (Mayr, 1961). Siguiendo la síntesis de Laland et al.:

[45] Hacia el final del capítulo, Daguerre delinea también un naturalismo metodológico evolutivo. Desde este naturalismo se propone una investigación ética que no sólo va *en tándem* con las ciencias, sino que se hace *desde dentro* de ellas.

Una causa próxima es una influencia mecánica inmediata sobre un rasgo: por ejemplo, la influencia de la duración del día sobre la concentración de una hormona en el cerebro de un ave. Las causas últimas son explicaciones históricas: éstas explican por qué un organismo tiene un rasgo en lugar de otro, a menudo en términos de selección natural. (2011: 1512)

Supongamos que aceptamos esta diferencia de causas como punto de partida para analizar cómo habría ocurrido, en la evolución humana, la emergencia de las propiedades supervenientes que aquí nos interesan, es decir, las propiedades morales. Con el fin de analizar el proceso de diferenciación entre propiedades fácticas y propiedades morales precisaríamos de dos escalas muy diferentes: mientras que para analizar una causa próxima bastaría con mantenernos en una escala de tiempo humana (el tiempo de vida promedio de una persona); para analizar una causa última precisamos de una escala de tiempo geológica, justamente, para lograr dar cuenta del espesor temporal que requiere la evolución biológica. Analizar causas próximas (p. ej., examinar cómo utilizamos hoy el lenguaje moral), no es suficiente para comprender cómo habría surgido la diferenciación entre propiedades fácticas y morales. Desde una escala temporal humana, de hecho, podría conjeturarse que se trata de ámbitos radicalmente diferentes (como supone el 'emergentismo dualista'). Sin embargo, cuando habilitamos la escala temporal geológica en nuestro análisis de posibles causas últimas, podemos articular nuestra búsqueda con investigaciones sobre la evolución gradual en diferentes especies (no solamente en los Homo sapiens), por un lado, de los comportamientos cooperativos y altruistas y, por otro lado, del lenguaje. Ambos fenómenos son fundamentales para investigar el surgimiento de la moral en general y del lenguaje moral en particular.

Así, recurriendo a una tradicional distinción aristotélica, podría afirmarse que la diferencia entre la propiedad de base (la propiedad fáctica) y la propiedad superveniente (la propiedad moral) es cualitativa "para nosotros", pero de grado "en sí"[46]. Ese "en sí", no obstante, no es propio de una dimensión metafísica, trascendental, sino inmanente a las características de la evolución por selección natural. Mientras que desde una escala temporal humana la

[46] En varias partes del artículo hemos hecho referencia a que la cognición y comportamiento moral es producto de un proceso de cambio gradual evolutivo a partir de rasgos cognitivos presentes en nuestros antepasados. En general, las hipótesis en relación con estos cambios asumen que el principal proceso evolutivo responsable de los mismos fue la selección natural. En este sentido, se supone que los rasgos en cuestión implicaron ventajas para sus poseedores en relación con ciertas funciones relevantes para la supervivencia y la reproducción. No tenemos espacio aquí para desarrollar o comentar las hipótesis particulares que se han propuesto, para ello véase Krebs, 2008; Tomasello, 2016; González-Galli y Suárez-Ruíz, 2021.

diferencia entre las propiedades fácticas y las morales parece ser propia de ámbitos inconmensurables (más allá de que se use el término 'superveniencia' para salir del apuro), desde una escala geológica se comprende que el proceso de diferenciación entre dichas propiedades estuvo compuesto de cambios sucesivos y en cierta medida acumulativos. En otros términos, la diferencia entre propiedades que hoy podemos percibir como efecto de un salto cualitativo, es producto, en realidad, de una sumatoria de modificaciones graduales.

CONCLUSIÓN

Lo que Lariguet califica como un naturalismo 'crudo' supone la reducción de las propiedades morales a propiedades fácticas y, por tanto, comete la falacia naturalista. Según lo desarrollado, desde la metaética evolutiva, perteneciente a una tradición filosófica científicamente informada en ciernes, más que de una falacia lógica se trata de un recaudo metodológico que advierte sobre la necesidad de acompañar con un análisis minucioso y cuidadoso las afirmaciones éticamente relevantes que supongan un paso del 'es' al 'debe'. Para superar las dificultades del naturalismo crudo, Lariguet propone sofisticarlo mediante la introducción del concepto 'superveniencia': una propiedad superveniente, si bien no es independiente, no es reducible a otra propiedad. En este caso nos referimos, justamente, a la reducción de propiedades morales a propiedades fácticas. Como vimos, la 'superveniencia', tal como el filósofo la trae a colación, deja su argumentación, siguiendo los términos de Dennett, más cerca de 'ganchos celestiales' que de 'grúas': no queda claro cómo puede ser compatible la no independencia con la existencia de dos ámbitos radicalmente distintos. La postura de Lariguet se funda en un 'emergentismo dualista'. A la luz de los desarrollos de Daguerre, encontramos una alternativa fundada en un 'emergentismo aparente': incluye la reducción de propiedades morales a fácticas, pero reivindica el uso de términos éticos. El problema de esta posición es que la reivindicación del uso coloquial de términos no es suficiente para dar sustento legítimo a las propiedades morales. Hacia el final esbozamos, de manera muy introductoria, una tercera vía: si bien "para nosotros" las propiedades morales parecen estar escindidas de las propiedades fácticas, desde una perspectiva evolutiva se comprende que la emergencia de las primeras (si acaso podemos seguir calificando el proceso en estos términos), fue producto de una suma de modificaciones graduales que hoy

percibimos como cualitativamente diferentes. Los vaivenes conceptuales entre escisiones aparentes y escisiones radicales gravitan sobre una confusión de escalas temporales. La escala temporal humana no es suficiente para comprender las particularidades de las propiedades morales. Para ahondar en las especificidades y en el origen de potenciales propiedades emergentes y/o supervenientes, precisamos incluir una escala temporal geológica en nuestra investigación, con todas las implicaciones metafilosóficas que ello implica. Quedará pendiente, para próximos desarrollos, ahondar en esta línea de investigación enmarcada en una metaética evolutiva.

REFERENCIAS

Boehm, C. (2012). Ancestral hierarchy and conflict. Science, 336(6083), 844-847.

Curry, O. (2006). Who's afraid of the naturalistic fallacy? Evolutionary Psychology, 4(1).

Daguerre, M. (2023). Naturalismo ético. En Lariguet, G., Yuan, M. S., & Alles, N. (eds.). La metaética puesta a punto (pp. 22-49). Ediciones Universidad Nacional del Litoral.

Damasio, A. (2005). The neurobiological grounding of human values. En J. P. Changeux, A. Damasio & W. Singer (Eds.), Neurobiology of human values (pp. 47-56). Springer.

Danón, L. (2024). Normativity in Chimpanzees' Tool Behavior. Topoi, 1-10.

De Waal, F. (2024[2014]). Normatividad natural: el "es" y el "debe" del comportamiento animal. Artefactos 13(1), 297-320. DOI: http://dx.doi.org/10.14201/art2024.31935

Dennett, D. (1995). Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. Simon & Schuster.

Dennett, D. (2004). Freedom evolves. Penguin.

DeVore, I., Lee, R. B., & De Vore, I. (Eds.). (1968). Man the hunter. Aldine Publishing Company.

Eldredge, N., & Gould, S. J. (1972). Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism. Models in paleobiology, 82, 115.

Fisher, A. (2011). Metaethics: An Introduction. Acumen.

Frankena, W. K. (1939). The naturalistic fallacy. Mind, 48(192), 464-477.

González-Galli, Leonardo; Suárez-Ruíz, E. Joaquín. (2021). Tomando la continuidad en serio: cultura animal en el marco de la discusión sobre el gradualismo evolutivo. En R. López-Orellana y E.J. Suárez-Ruíz (Eds.). Filosofía posdarwiniana (305-330). College Publications.

González Galli, L. (2019). Perspectivas darwinistas sobre la mente y la conducta humanas: alcances, limitaciones e implicancias educativas. Revista de humanidades de Valparaíso, (14), 187-222.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. Psychological review, 108(4), 814.

Hare, R. M. (1952). The language of morals (No. 77). Oxford University Press.

James, S. M. (2010). An introduction to evolutionary ethics. John Wiley & Sons.

Kaufmann, L. (2024). Normativity in the wild. Insights from Frans de Waal. Artefactos, 13(1).

Kahane, G. (2011). Evolutionary debunking arguments. Noûs, 45(1), 103-125.

Kim, J. (1984). Concepts of supervenience. Philosophy and phenomenological research, 45(2), 153-176.

Kitcher, P. (2011). The ethical project. Harvard University Press.

Krebs D. L. (2008). Morality: An Evolutionary Account. Perspect Psychol Sci. 3(3):149-72. doi: 10.1111/j.1745-6924.2008.00072.x.

Laland, K. N., Sterelny, K., Odling-Smee, J., Hoppitt, W., & Uller, T. (2011). Cause and effect in biology revisited: is Mayr's proximate-ultimate dichotomy still useful? Science, 334(6062), 1512-1516.

Lariguet, G. (2016). La investigación filosófica: ¿análisis conceptual versus análisis histórico? Praxis filosófica, (42), 219-244.

Lariguet, G. (2023). Realismo moral. En Lariguet, G., Yuan, M. S., & Alles, N. (eds.). La metaética puesta a punto (pp. 63-91). Ediciones Universidad Nacional del Litoral.

Lariguet, G., Yuan, M. S., & Alles, N. (2023). La metaética puesta a punto. Ediciones Universidad Nacional del Litoral.

Lariguet, G. y Suárez-Ruíz, E. J. (2025). Las tribus de Greene y la indistinción entre lo moral y lo político, Comprendre: Revista catalana de Filosofía, Vol. 27, Núm. 1, Pp.

99-121. DOI: 10.60940/comprendrev27n1id432838. https://raco.cat/index.php/Comprendre/article/view/432838

López-Orellana, R. y Suárez-Ruíz, E.J. (Eds.). (2021). Filosofía posdarwiniana. Enfoques actuales sobre la intersección entre análisis epistemológico y naturalismo filosófico. College Publications.

Margulis, L. & Fester, R. (1991). Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis. The MIT Press.

Mayr, E. (1961). Cause and effect in biology: kinds of causes, predictability, and teleology are viewed by a practicing biologist. Science, 134(3489), 1501-1506.

McLaughlin, B. & Bennett, K. (2023). Supervenience. En Zalta, E. N. & Nodelman, U. (eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/supervenience/>.

Miller, A. (2003). An introduction to contemporary metaethics. Blackwell Publishing Ltd.

Mizzoni, J. (2017). Evolution and the foundations of ethics: Evolutionary perspectives on contemporary normative and metaethical theories. Lexington Books.

Moore, G. E., (1993 [1903]), Principia Ethica. Cambridge University Press.

Nitecki, M.H. & Nitecki D.V. (Eds.) (1993). Evolutionary Ethics. SUNY Press.

Preston, S. D., & De Waal, F. B. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. Behavioral and brain sciences, 25(1), 1-20.

Richards, R. J. (1986). A defense of evolutionary ethics. Biology and philosophy, 1(3), 265-293.

Ruse, M. (2002). A Darwinian Naturalist's Perspective on Altruism. En Stephen Post et al. (Eds.), Altruism and altruistic love: Science, philosophy, and religion in dialogue (pp. 151-167). Oxford University Press.

Scotto, C. (2024). The Anthropocentric Bias in Animal Cognition. ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología, 13(1), 85-116.

Schaeffer, J-M. (2009). El fin de la excepción humana. Marbot.

Severini, E., & Sterpetti, F. (2017). Darwinism in metaethics: What if the universal acid cannot be contained? History and Philosophy of the Life Sciences, 39(3), 27.

Singh, M., & Glowacki, L. (2022). Human social organization during the Late Pleistocene: Beyond the nomadic-egalitarian model. Evolution and Human Behavior, 43(5), 418-431.

Smith, D. L. (ed.). (2017). How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism. Cambridge University Press.

Sober, E., & Wilson, D. S. (1998). Unto others. Cambridge/Mass.

Suárez-Ruíz, E. Joaquín; Lariguet, Guillermo. (2023). Normatividad en ética como 'grúa': construyendo a partir de la metaética evolutiva ruseana. Metatheoria, 13 (2):93-108

Suárez Ruiz, E. J. & Calvente, S. B. (2022). Filosofía experimental ayer y hoy: revisión de una tradición filosófica en proceso de (re) consolidación. Artefactos, 11.

Suárez-Ruíz, E. (2018). Para una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales 2(5), 139-158.

Suárez-Ruíz, E. (2019). Sobre la legitimidad de la interrogación meta-filosófica en filosofía de la biología. Revista de humanidades de Valparaíso (14), 377-393.

Tomasello, M. (2016). A natural history of human morality. Harvard University Press.

von Rueden, C. (2020). Making and unmaking egalitarianism in small-scale human societies. Current opinion in psychology, 33, 167-171.

Wilkinson, R. G. & Pickett, K. (2010). The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better. Bloomsbury Press.

Recibido el 14 de julio de 2025, aceptado 15 diciembre de 2025

Como citar: Lariguet, G. (2026) En torno al Realismo Moral réplicas a mis críticos/as. En Revista Digital de Derecho y Debates, 4 (1)

EN TORNO AL REALISMO MORAL
RÉPLICAS A MIS CRÍTICOS/AS

ON MORAL REALISM

RESPONSES TO MY CRITICS

Guillermo Lariguet[47]
gclariguet@gmail.com
CONICET, Universidad Blas Pascal, Argentina.

RESUMEN:

En este trabajo ofrezco una réplica a los comentarios, críticas y reflexiones que sobre mi trabajo referido al realismo moral hacen Manuel Atienza, Helga Lell, Matías Parmigiani, Roberto Parra, Fernanda Flores, Joaquín Suárez, así como Leonardo González Galli, y Franco Luján. Con la finalidad de organizar la respuesta de un modo sistemático y claro, divido el trabajo en catorce ejes teóricos que sintetizan temas relevantes de metaética, ética normativa, filosofía política y filosofía jurídica. Concluyo el artículo con un balance final.

Palabras clave: Realismo moral, hechos morales, percepción, verdad moral, objetividad moral.

[47] Investigador Independiente de Conicet, Argentina. Es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales *Summa Cum Laude* por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Premio Konex al mérito en ética, 2016. Ha sido Co director del Idejus, Conicet, así como Profesor Asociado de ética en la carrera de filosofía de la Universidad Nacional del Litoral. Asimismo, ha sido becario de la Fundación Carolina (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, 2006); Becario posdoctoral del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2008; Profesor Visitante del Dpto. de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, 2017-2018; Becario de Cooperación Internacional Conicet/CSIC, Instituto de Filosofía, Madrid, 2018. Ha dirigido y dirige a tesistas de maestría y doctorado. Sus publicaciones, bajo la forma de libros, capítulos y artículos, se vinculan con la filosofía moral, filosofía política y jurídica. ORCID: 0000-0002-3737-5688

ABSTRACT:

In this paper, I offer a response to the comments, critiques, and reflections on my work on moral realism by Manuel Atienza, Helga Lell, Matías Parmigiani, Roberto Parra, Fernanda Flores, Joaquín Suárez, Leonardo González Galli, and Franco Luján. In order to organize my response systematically and clearly, I divide the paper into fourteen theoretical axes that sythetize relevant topis in metaethics, normative ethics, political philosophy, and legal philosophy. I conclude the article with a final assesment.

Key words: Moral realism, moral facts, perception, moral truth, moral objectivity.

1. INTRODUCCIÓN.

Llevo casi diez años pensando en la naturaleza del realismo moral. Y el transcurso del tiempo no me trae necesariamente certidumbre de plomo, sino preguntas, perplejidades, tesis sobre cuyas tensiones me siento demorado, absorto, rumiando. Avanzo, reculo, armo equilibrios reflexivos, vuelvo a tensionar, aclaro, oscurezco, defino, desarmo una definición. Como todo pensamiento vivo, el mismo tiene antecedentes, pero también consecuencias. Los antecedentes comienzan con mi investigación, de casi igual diámetro temporal, sobre los dilemas morales y, especialmente, lo que se denomina como "caso trágico". Uno de los impactos que los dilemas conllevan es que pueden parasitar nuestro empeño en resolver de manera auspiciosa problemas vinculados a determinar cómo actuar de un modo moralmente correcto o bueno, según correspondan los términos.

Si nos tomamos en serio la fenomenología de los dilemas, junto al mencionado impacto, lo que sigue es preguntarse sobre la naturaleza de la moral misma. Una de las doctrinas más longevamente interesada en determinar esta naturaleza es el realismo moral. Aunque no se puede descartar que haya ciertos realistas morales que admitan conflictos dilemáticos genuinos, también es cierto que en el núcleo del realismo moral parece reposar la idea según la cual, tiene que haber una respuesta verdadera para cada problema moral. Si esto es así, los dilemas son una piedra que atasca el paso de normas, virtudes, o principios morales a la solución a un caso de un modo que pueda considerarse correcto o bueno, según

el caso. Las consecuencias de tomar la posta del realismo moral son múltiples y abrazan ámbitos como el lenguaje, la teoría del significado, de la motivación moral, del conocimiento moral, de la verdad, de la relación entre criterios normativos y empíricos sobre la moral. Y, sobre todo, de cómo se puedan vincular dominios prácticos como el moral con otros vecinos como el político y el jurídico. Los retos, como se puede apreciar, son múltiples y arduos.

Las pulsiones que están detrás de enfrentarme al realismo moral son diversas, y están reconocidas parcialmente en los comentarios vertidos por Franco Luján o Matías Parmigiani. En particular, me asedia encontrar algo firme y verdadero sobre casi cualquier cosa, más aún si de la moral se trata, que parece ser una cosa importante[49]. Es sobre todo Roberto Parra quien reconoce el impulso principal de mi búsqueda cuando admite, siguiendo a Agustín de Hipona, que no da lo mismo, normativamente hablando, una felicidad aparente, que una verdadera. Como sabemos esto será testeado contemporáneamente por Robert Nozick con su experimento mental de la máquina del placer. Y no bastará con un experimento de sillón, pues habrá testeos empíricos con resultados tan dispares según el público o cultura considerado, dando lugar a que algunos prefieren la felicidad verdadera, otros, la aparente.

Tal vez este resumen de mi historia con el realismo moral, deliberadamente muy general, sin matices y distinciones de momento, explique la existencia de los siete estupendos trabajos de mis comentaristas, quienes reflexionan sobre mi trabajo "Realismo Moral" con generosidad y agudeza. Todo acto filosófico, me figuro, debe empezar por la gratitud. Por esto, gracias a Manuel Atienza, Helga Lell, Matías Parmigiani, Roberto Parra, Fernanda Flores, Joaquín Suárez, así como Leonardo González Galli, y Franco Luján por ayudarme a pensar mejor y a no sentirme tan solo. También mi gratitud con la revista Derecho y Debates, en especial a su director, mi amigo y colega Daniel Gorra. Y desde luego a todos/as aquellos/as que hacen parte de la revista y oficiaron de evaluadores/as de los trabajos.

"Realismo moral" (Lariguet, 2023) es un trabajo que, se podría decir, es de "entrada de diccionario", pues fue pensado para una compilación de metaética que realicé junto con María Sol Yuan y Nicolás Alles, ex colegas de la Universidad Nacional del Litoral. Este carácter hace del artículo un trabajo más reconstructivo que defensivo; tarea, la última, que encaré en algunos de los trabajos que citaré oportunamente. Quizás esta aclaración permita

[49] No sé si la moral es lo más importante, como ha puesto en duda alguna vez Bernard Williams, pero, salvo puntos de vista como los de un amoral, es difícil cuestionar que, al menos, es una de las cosas más importantes cosas entre cosas o una cosa más.

comprender algunos pedidos de mayor acento conceptual en una noción como la de hecho moral, tal como me pide un comentarista como Manuel Atienza.

De todos modos, cómo encarar la tarea filosófica sobre ciertos asuntos es algo que me concierne directamente, motivo por el cual, propondré a continuación algunas pistas sobre este respecto. En lo que sigue, dividiré mi respuesta en 14 ejes teóricos con los que espero poder ofrecer una visión más articulada de mi actual posición en este arduo tema. Presentaré estos ejes de un modo abreviado porque admito los límites editoriales de la revista. Más argumentos y distinciones finas, deben quedar para ampliaciones futuras de mi actual réplica. En la sección 15 ofreceré propuestas constructivas en un sentido abierto al diálogo y la interpelación futura de los lectores. Concluiré en la sección 16 con un balance para ver qué queda, después de todo.

2. Por qué buscar al realismo moral: sobre rodear la mata y otras estrategias filosóficas, o sea, cómo entender la labor filosófica.

En filosofía es muy difícil definir con precisión un canon (Rabossi, 2008). Quien se atreve a ello podría pecar de circular, apelando a cosas como la propia tradición, un método preferido, o un conjunto de teorías santificadas de metateorías comprehensivas. En este mar de tradiciones, teorías y métodos, ¿cómo enfrentar una doctrina como la del realismo moral? Manuel Atienza, parafraseando al Sócrates del capítulo IV de República de Platón, comenta que en mi artículo "Realismo moral", así como en el capítulo sobre "Realismo moral y jurisprudencia", co-autorado con Manuel Serrano (2025), me contento con "rodear la mata" Y conjetura que, inclusive, el realismo moral podría estar escondiéndose de los filósofos que, como en mi caso, lo estamos buscando. Atienza considera que, si queremos "ver" algo, su ejemplo como en Platón es la justicia, tenemos que prestar más atención. Este conjunto de reflexiones resalta por su agudeza. La primera designa una forma de la labor filosófica mencionada con la metáfora de "rodear" y de rodear algo espinoso como una "mata". La segunda es que el realismo moral le parece a Atienza algo "elusivo" (y como apreciaremos, por eso él prefiere un objetivismo "mínimo"). El realismo, para emplear otra metáfora, es como un ser vivo que se mueve, porque esconderse es una acción de movimiento. No se mueve algo muerto, por ende, el realismo moral, pese a los reparos o diatribas, está vivo y coleando. Y tercero está la capacidad, o virtud, ahora no me entretendré con mayores distinciones, en prestar "atención" (Mole, 2021) justamente un tipo de disposición que

realistas morales como Iris Murdoch o Simone Weil le atribuyen a un sujeto plenamente moral (por ejemplo, véase Caprioglio Panizza, 2022).

La primera consideración, me parece, humaniza mi tarea. Afrontar un conjunto arduo de preguntas como las que puede levantar el realismo moral, requiere humildad, paciencia, tesón. Otros filósofos prefieren estrategias "evitacionistas", como es el caso de Michael Ruse, que prefiere hablar de que él es un "no realista" (en vez de decirse antirrealista) al que apelan Suárez y González Galli y sobre el que también escribí un trabajo junto al mismo Suárez (Suárez Ruiz-Lariguet, 2023). Al evitacionismo podría agregar la estrategia "deflacionaria", muy en boga en distintos circuitos filosóficos. El objetivismo mínimo de Atienza me parece un ejemplo de deflacionismo, otro podría ser el "modelo simple" del Derecho de John Austin en la reconstrucción (fiel o no, según como se mire) practicada por H. L. A Hart sobre su obra, o la teoría descitacionista de la verdad. Deflacionar o desinflar son cosas parecidas; el riesgo es bajar el precio a ciertos temas filosóficos importantes.

Muchas veces, deflacionar es válido si permite interponer una pausa de descanso en una búsqueda dificultosa, y si permite lograr otras cosas significativas, pero menos ambiciosas. Creo que algo así intentamos con Sol Yuan en nuestro trabajo sobre percepción de "aspectos" morales, donde pusimos en pausa el tema de las "propiedades morales", tan difícil de tratar, al punto que Suárez-González Galli proponen arrastrarlas "naturalizadamente" con una grúa. Ya volveré a este punto y al de la percepción en la sección 4 sobre epistemología moral. Frente a tanta estrategia minimizadora, evitacionista y deflacionista, hay ocasiones en que la vida nos inspira una clase de ambición mayor, aunque sólo nos quedemos kantianamente en decir "al menos, lo intenté".

La segunda es que el realismo moral parece esconderse, curiosamente en mi país el folclore me devuelve esto como una danza. Tiene profundidad esta metáfora porque nos sugiere algo noumenal en el realismo y lo difícil, o imposible, que parece ser llegar al núcleo de nóumenos, en este caso morales. La mentalidad de la imposibilidad es muy moderna, muy kantiana y por eso no me sorprende su utilización en un post-kantiano como Atienza que cifra todas sus esperanzas en criterios de corrección que también, a mi parecer, están abiertos a preguntas sobre su definición, como él me pide definiciones sobre "hechos morales". A mal bosque va por leña Manolo, podría reaccionar, pero no, en la sección 3 hablaré del problema de definir a los hechos morales, o a casi cualquier cosa compleja de la filosofía que queramos -con tozudez o sin ella- definir.

La tercera es que hay que prestar más atención, nos dice Atienza. Es cierto que los filósofos a veces nos atolondramos, estamos desatentos. Y es cierto que la atención es un concepto que encierra toda una tierra de promesas sobre nuestras capacidades, habilidades o virtudes, que aquí, reitero, no discerniré y que pueden ser estilísticamente tanto epistémicas, cuanto morales. Lo curioso es que sólo si estamos atentos, podemos "ver" la justicia, un concepto bastante público, a la luz del día, y no al realismo moral, pese a nuestro empeño. Como si el realismo fuese nocturno, cuando el propio Platón era un realista moral, uno que, aunque admiro, como bien dice Parmigiani, decido dejar a un lado, al menos parcialmente.

La metáfora del "ver" sigue prevaleciendo en nuestro lenguaje teórico y práctico, pese a sus miles de años de linaje tras los ritos egipcios y griegos. Al punto que los ejemplos morales de percepción suelen ser casi todos muy visuales, como aquel de Gilbert Harman (1977: 4-7) de ver a unos chicos quemar un gato[50]. No se puede ver algo que se esconde, como pretende Atienza y espero mostrar que no podemos ver lo que no queremos mirar.

No puedo acometer una disertación completa sobre cómo entender la labor filosófica, ni cómo enfrentar el problema de definir un canon, o zanjar disputas entre tradiciones, métodos y teorías filosóficas. Esto me parecería presuntuoso e innecesario aquí. Más bien, lo que haré es contar una pequeña historia de las tres etapas que vengo recorriendo con respecto al realismo moral. Estas etapas pueden dar una pista heurística al lector, y a mí mismo, de un recorrido complejo.

Mi primera etapa fue entusiasta. Me convertí en un defensor del realismo moral (Lariguet, 2016). Defender es un tipo de actividad filosófica que requiere de muchas subtareas bélicas: identificar y contestar ataques y, en el mejor de los casos, vencer a los adversarios. Y eso es lo que hice, intentando persuadir que el realismo moral es una doctrina que aventaja a sus semejantes cognitivistas, como el constructivismo moral, y, desde luego, a sus "presuntos" adversarios no cognitivistas: emotivistas, prescriptivistas, antirrealistas, cuasirrealistas, etc. Asumí que los hechos morales no eran una categoría rara, como recuerda Roberto Parra citando a Mackie, y procuré mostrar que los mismos son un compendio de propiedades no morales (empíricas, factuales, a falta de mejor nombre) y propiedades morales (lo que resulta bueno, malo, correcto, incorrecto, apropiado, inapropiado, elogiable, censurable, moralmente hablando).

[50] De modo característico los éticos, influenciados por el pensamiento platónico se han centrado en "ver"; oler o tocar también pueden ser moralmente relevantes para tematizar la percepción.

Tenía un problema en el medio de mi entusiasmo: la existencia de los dilemas morales sobre los que estuve teorizando con escaso margen de éxito durante años. Aun si los dilemas son conceptualmente posibles, y fenoménicamente comprobables, conllevarían un cortocircuito en la vocación práctica de la ética de resolver estos conflictos. Un realista moral en un listado excepcional podría asumir que algunos dilemas podían ser auténticos, algunos entrañar valores inconmensurables, y que esto no invalidaría la existencia de algunos hechos morales nucleares. Sin embargo, el grueso de realistas morales vería que los dilemas son aparentes pues, donde hay incerteza, no se sigue que no haya solución moral correcta o buena. Retomaré este punto en la sección 14.

Además de los dilemas había muchos otros problemas acuciantes que me circundaban: debilidad de la voluntad, autoengaño, desacuerdos morales profundos sobre temas de primer orden como eutanasia, aborto, tratamiento de la pobreza, derribo de aviones terroristas, infanticidio, etc. que suscitaban polémica, más que consenso (he tratado casi todos estos asuntos en diversos papers; puede verse una parte significativa en Lariguet, 2018; 2019a; 2020; 2021)

Finalmente, empecé a darme cuenta que los parientes cognitivistas, y los presumibles adversarios no cognitivistas, lanzaban desafíos que todo filósofo honesto debía atender. Y entonces, mi entusiasmo se moderó y me convertí de defensor y atacante bélico, en explorador o navegante, con algo de relativo nomadismo.

Un explorador o navegante enfrenta tormentas, previstas o no, aliados o adversarios esperados o inesperados. Esta es otra forma de entender la tarea filosófica. Más jovial, menos adulta tal vez, pero muy vivaz, porque quiere sorprenderse, quiere comprender y evaluar más finamente los peligros, problemas, que encierra la tierra buscada: la del realismo moral. Lanzarse a la mar con el realismo moral en una época tan caótica y tribal de la filosofía no es fácil. Una época que se balancea entre la modernidad y la posmodernidad, entre una ilustración en los escombros e intentos neo-ilustrados de regreso a cierta sensatez (Gabriel, 2021). Una época que parece deplorar los rastros filosóficos de la antigüedad y la edad media, pero que, a la vez, pretende conjurar el evitacionismo, el deflacionismo, el minimalismo, con propuestas de nuevo realismo especulativo (Ramírez, 2016) que nos salven de la fuga de la realidad.

‘Realidad’ y ‘realismo’, como admiten Parmigiani y Parra, son términos que se emplean en muchos sentidos diferentes. Algunos de estos sentidos son encomiásticos, allí donde otros

sentidos se usan devaluatoriamente. Se puede ser realista científico, pero no moral. O ser irónico y decir que la única realidad es el capitalismo, o cosas del estilo.

¿Y cómo tasar elementos constructivos de nuestra agencia, de nuestra identidad o de nuestras normas sociales en un mundo que apuesta que todo, sin matices, se puede construir? Esta complejidad epocal, sumada a la de los problemas y eventuales peligros del realismo confrontado con otras doctrinas que le son próximas o adversarias, derivan en una época, insisto, refractaria al realismo moral. Con la salvedad de los empeños actuales del realismo especulativo que poco se vinculan con lo moral, a excepción del caso de Markus Gabriel, (ibidem), dirían que estos señalamientos me han conducido a la tercera etapa de hacer filosofía del realismo moral.

Se trata de una etapa que es de diálogo y síntesis a la vez. Lo primero se rubrica con este dossier, lo segundo es que estoy procurando sintetizar los resultados parciales de mis hallazgos sobre el realismo moral, los que, una vez balanceadas

las objeciones que recibe, permita apuntalar las ventajas que reportaría esta doctrina. Se trata de una tarea de equilibrio reflexivo cauto. Porque, como procuraré sostener, especialmente en la sección 16, puede haber tensiones que queden sin amenguar pese a la interposición reflexiva de equilibrio, o preguntas que queden sin resolver, de momento al menos, Se trata de una etapa de diálogo y síntesis, y por tanto más constructiva, que defensiva y exploratoria. Pero, así como Roma no se hizo en un día, mi propuesta no se liquidará en un libro contable definitivo aquí. Será una propuesta abierta, que todavía estoy elaborando y que no acaba con esta réplica. El tiempo dirá, no yo, qué puede quedar en pie, si es que queda algo.

3. **Qué son los hechos morales**

Con su agudeza característica, Atienza me señala que “no defino” qué son los hechos morales. Va descartando uno a unos mis, para parafrasearlo, “rodeos” a la mata espinuda que es el realismo moral, que tiende a esconderse, dice él. Si digo que son normativos, no vale. Si digo que son un compendio entre propiedades no morales y propiedades morales, no alcanza. Es como si Manolo tratase mis aproximaciones en los términos desaconsejados por los viejos manuales de lógica en relación a la utilidad de definiciones negativas. Pero es que, si son rodeos, no llegan a ser definiciones y tampoco son negativas, puesto que las formulaciones que efectúo en los trabajos citados por Manolo son positivas. Además, si el realismo es una especie de monstruo moviente que nos elude escondiéndose, ninguna definición es posible.

En la crítica de Atienza, definir puede querer decir dos cosas diferentes. O bien definir significaría precisar un conjunto de propiedades necesarias y suficientes del "concepto" hecho moral, o bien definir involucraría actividades de ostensión, señalando que tal y cual caso es un hecho moral. Ninguna de las dos opciones está exenta de problemas. La primera, asume la concepción clásica de definición de conceptos en términos de condiciones necesarias y suficientes. Frente a la variedad de casos morales complejos, resulta problemático postular esta concepción como útil en forma universal y absoluta. Por eso, hay filósofos que prefieren condiciones más laxas de parecidos de familia, lo cual permite capturar analógicamente casos diversos, pero semejantes, lo cual no ahorra eventuales dudas sobre cómo caracterizar un caso moral. Los casos morales suelen presentarse bajo rasgos particularísimos (Lariguet, 2010) que desafían ejercicios de universalización como los que propugna Richard Hare desde su postura prescriptivista.

Las definiciones ostensivas son más cercanas, si no me equivoco al leerlo, a lo que necesita Atienza y es habitual constatar en la literatura filosófica la introducción de ejemplos ostensivos, como parte o no de experimentos mentales, de "hechos morales" que son el caso. Por ejemplo, se suele ejemplificar un hecho moral característico diciendo que "hervir a un bebé en agua" es un hecho moral negativo, absolutamente reprobable en cualquier mundo posible. Aunque estoy de acuerdo en términos generales en que este es un ejemplo ostensivo de hecho moral, por lo cual es absolutamente reprochable permitir esta acción o elogiarla, o serle indiferente, los problemas filosóficos no acabarían sólo con señalar este ejemplo con un dedo. No faltará el contraejemplo de bebés que, si no tienen capacidad de sentir en un mundo actual T, o en un mundo posible cercano T1, a lo mejor no califiquen como haciendo parte de un hecho moral así descrito. O de bebés que, utilitariamente vistos, sea mejor hervirlos porque "sabemos", sin violar reglas Gettier, o sea, de modo justificado y verdadero, que serán Hitler mañana.

Un ejemplo similar al de bebés hervidos es el puesto por Gilbert Harman con el "hecho moral" de chicos quemando a un gato con queroseno. Empero, este caso Harman lo emplea como dardo contra el realismo moral, al proponernos que no vemos maldad "in se" en este caso, a lo sumo proyectamos nuestras sensibilidades, como Hume lo sostenía al parecer con los juicios del gusto. A lo dicho, se añade un problema que retomaré parcialmente en la sección que sigue y es que los hechos morales, a diferencia de hechos físicos o químicos, no parecen tener claramente un "look" en común. ¿Qué hay de común entre hervir al bebé, o

quemar al gato, y engañar a tu esposa, o estafar a un banco? En esta pregunta subyace el tema anterior: de qué concepción de definir conceptos tenemos y cuánta utilidad rentabilice la misma. Pero, asimismo, ¿qué significaría que los hechos tengan un "look", cuando hay hechos que en la misma física no son directamente observables?

Atienza parece proponer un ejemplo de hecho moral, pero reconducible a "criterios de corrección" y, por tanto, compatible con su objetivismo mínimo. Para esto apela al ejemplo de la dignidad, la cual es usada por él en forma ambigua: por un lado, para referir a una norma o valor de primer orden que nos indique que "no debemos tratar a los otros como meros instrumentos"; por el otro, para postular a la dignidad como "condición de posibilidad" (es decir, de segundo orden, a diferencia de la definición anterior) de un sujeto que sabe que no debe tratar a los otros como meros instrumentos. No creo que, con este ejemplo, quede la búsqueda comprensiva del realismo moral decapitada, o que el objetivismo mínimo encuentre el hilo para salir de su propio laberinto. Amén de que los dos ejemplos tampoco brindan una definición precisa de qué tipo de hecho moral o norma es la dignidad, y amén de que se incurre en dos aproximaciones que operan en planos diferentes, de primer y segundo orden normativo, hay problemas en esta perspectiva más apremiantes. Estos problemas son dos y deben ser objeto de meditación. Primero, que la dignidad es un concepto abierto en el sentido de que hay discusiones no zanjadas completamente en torno a si entender este concepto como una predicación, atribución, cualidad, o lo que corresponda en términos de algo "inherente" a ciertos seres o, si, por el contrario, se trata de una comprensión menos densa metafísicamente y más ligada a pautas de relación o reconocimiento mutuo.

Como indica Roberto Parra: sorprendentemente, George Edward Moore, a la vez que planeaba la defensa de un mundo poblado por propiedades morales últimas o inherentes, dudaba de que fuera fácil comprobar su existencia. Para los filósofos siempre ha resultado difícil mostrar que hay cosas inherentes de valor moral; algo que le ocurría al propio Platón que nos pide vencer al escepticismo moral de Trasímaco con argumentos racionales cuando, a lo mejor, lo único que nos concede es un salto de fe, del que sí sería consciente 2000 años después Kierkegaard frente a dilemas acuciantes como si obedecer a Dios o no.

Lo que señalé recién tiene efecto de cascada en el segundo problema, a saber: de qué modo fiable podríamos formular criterios de corrección argumentables, razonables, susceptibles de diálogo racional y eventual acuerdo, como se desprende del modernista y post-kantiano (o habermasiano) Atienza. Si no tenemos resuelto cómo predicar la dignidad en

un sentido lógico, si como inherente, mal podemos confiar en la facilidad de obtener criterios de corrección universalizables y formulables en normas o principios que susciten acuerdos nucleares. Podríamos optar por una dignidad deflacionaria, vinculada a criterios de reconocimiento mutuo, al estilo de Honneth o cosas parecidas, pero nos quedaría pendiente un ajuste fino de cómo tener reconocimientos no patológicos, universalizables, respetuosos de particularidades relevantes y un manojo adicional de temas derivados.

No estoy diciendo que no se puedan definir normas o principios o establecer criterios de corrección, pero estos están abiertos a discusión epistemológica y práctica. O sea, se asuma el realismo, o el objetivismo mínimo, los filósofos tenemos mucho tiempo por delante para seguir pensando y no podemos terminar de hacerlo poniendo la piedra de una definición como una calma que sólo será aparente.

A la luz de las dos sumarias disquisiciones que acabo de realizar, si probásemos con definir hecho moral, como creo que desea Atienza en alguno de los dos sentidos anteriores, ¿resolveríamos nuestras angustias e impaciencias filosóficas por precisar no sólo qué son los hechos morales, o si existen, sino si el realismo moral es una doctrina que tenga lecciones que todavía debamos escuchar? La respuesta es negativa. Por ende, debo abrir un inciso meta filosófico, a saber: es erróneo admitir que definiendo vamos a resolver problemas filosóficos poliédricos como los que levanta cualquier concepción de la ética. Es más, sería un mal ejercicio profesional de la filosofía admitir tal cosa. Ni el libre albedrío, el problema de si existe la consciencia, entender la debilidad de la voluntad, o lo que fuere, se resuelve para siempre, introduciendo definiciones. Así, para emplear una analogía cercana a Atienza, dado su talante de filósofo prominente del Derecho, pensemos someramente en El concepto de Derecho de Herbert Hart. Ningún estudiante que abre este libro encuentra en sus primeras páginas, ni tampoco en las del medio, o en las del final, algo así como una definición que diga el "Derecho es…". Si fuera el caso, el encanto habría sido roto, no sería un libro de filosofía…del Derecho, sino un manual dogmático. Entiendo cabalmente que los juristas tienen la responsabilidad de dar respuesta práctica a casos similares a los que devanan los sesos de los filósofos morales. Pero de aquí no se sigue tanta prisa, no al menos de parte nuestra, que estamos pensando, y no estamos urgidos por dar respuesta con plazos fatales.

A Hart, a su modo, alguien podría decirle, que "no penetra en el núcleo", que solamente rodea la mata. Nos dice que el Derecho es una combinación de reglas primeras y secundarias, que existe un punto de vista interno, que el Derecho tiene cierta autoridad falible. Pero a

partir de aquí, nada está definido en el sentido de acabado, resuelto y acordado. Una miríada de preguntas permanece abierta respecto de qué clase de conductas involucra un conjunto de reglas primeras, qué tipo de normas son las reglas secundarias, qué diablos supone el punto de vista interno en términos de la conexión entre Derecho y moral, etcétera. En algún sentido esto puede parecer desesperante y hasta irresponsable. Como el propio Hart recuerda en las primeras páginas, los juristas han dado las más opuestas definiciones de qué es el Derecho, y, por tanto, de qué son los hechos jurídicos. No obstante, existen sendos debates. De un modo semejante, Parra me lo recuerda en una cita que hace de Michael Smith en la cual éste se pregunta si los metaéticos están hablando de lo mismo cuando usan la palabra moral, hecho moral, motivación, o lo que sea.

De lo apuntado, ¿se sigue que debemos renunciar al análisis y clarificación de conceptos? Claro que no. Pero las estrategias filosóficas no son tan lineales ni tan reductivas, ni tan calmantes. Por eso, en estos años he ensayado no con una única estrategia de encarar la labor filosófica, sino con varias: defensa, ataque, rodeo, diálogo, síntesis, volviendo a tensionar, volviendo a explorar, reculando, avanzando de nuevo, escuchando, dialogando. Esto es lo más genuinamente filosófico que se puede hacer y es lo más honesto. No es una tarea para impacientes, desde luego.

4. **Hechos morales y epistemología**

Sostener, arguendo, un argumento ontológico según el cual existen hechos morales no sugiere de mi parte una clausura lógica respecto de temas conceptuales y epistémicos. Como he indicado en la sección anterior, las definiciones de hechos morales pueden ser necesarias, pero eso no las torna, eo ipso, en válidas e infalibles. Parejamente, sostener un argumento ontológico reclama, a la vez, contar con una episteme. O sea, mostrar que hay vías de conocimiento de hechos morales o, lo que parece equivalente, que es posible hablar plausiblemente de conocimiento moral. Sin embargo, Parmigiani no parece ser de esta opinión. Se encuentra muy apegado a la distinción de John Searle según la cual la postulación de hechos morales nos conmina a un argumento exclusivamente ontológico. Desde luego, no comparto esta visión. Cualquier predicación ontológica no puede prescindir, so riesgo de irresponsabilidad, de una discusión epistemológica sobre vías del conocimiento. Así ocurrió con cualquiera de las pruebas ontológicas sobre la existencia de Dios, léase San Anselmo o

Santo Tomás de Aquino, para dar solamente dos ejemplos que, por conspicuos que sean, no dejaron de ser tildados de un fracaso lógico.

Es pertinente mi cita de los santos porque, como sostiene Luján, los realismos morales que persigo están deslindados de la prueba de la existencia de Dios. Esto no debería hacer sugerir, sin embargo, que no me preocupa cómo sería posible un diálogo entre religiones y secularismos, un tema que aquí no puedo tratar. En síntesis, el realismo moral que descansa en argumentos ontológicos sobre la existencia de hechos morales necesita desde el punto de vista lógico una epistemología moral. Y es aquí donde emergen más problemas; gruesamente hablando, al menos de dos clases distintas.

Primero, se ha sindicado que el realismo moral es más epistemológico que práctico. Esto es lo que sugiere Fernanda Flores cuando alude a la tesis descriptivo-semántica que conllevaría cualquier postura realista moral. Según esta tesis, la doctrina realista nos equipa para describir cognoscitivamente hechos morales. Empero, ¿cómo atribuirle al realista una tesis práctica de guía sobre cómo resolver problemas morales de primer orden? El prescriptivista del estilo de Hare tendría resuelto el punto de la "autoridad práctica" de la moral que, como recuerda acertadamente Flores, tanto le preocupa a Michael Smith. Esto porque, aunque a Hare le importa el frástico, esto es, los componentes fácticos que forman descripciones, se concentra en el néustico, en la operación deóntica de prescribir. Es importante marcar que Hare, etiquetado de "no cognitivista", es un filósofo que apreciaba, y mucho, la evidencia de los hechos morales por una vía sublimada llamada la parte descriptiva. Y que, además, buscaba un rationale para sus prescripciones que, para ser válidas, tenían que satisfacer un test de peritropo, de ponerse en los zapatos de otros, esto es, de universalizar el juicio moral como Kant pedía, pero sin desentenderse del todo de las consecuencias morales. Hare quería ser un híbrido de kantiano y utilitarista y estaría bien que aprendiésemos las lecciones de los híbridos para hablar de teorías morales, suponiendo que tenga sentido hablar de "teorías" en este ámbito. Prometo más adelante regresar a estos dos ítems.

En resumen, ser realista moral es tener no sólo una ontología, también debe apelarse a una epistemología moral. Este enunciado nos abre el panorama del segundo problema: las vías del conocimiento moral. Esta cuestión es tan compleja que traspondría los límites de esta réplica responderla de modo exhaustivo. Me contentaré con sólo responder puntualmente a los comentarios respectivos.

Primero, ningún realista moral contemporáneo le negaría a Atienza la posibilidad y necesidad de discutir a través de un conjunto diverso de logoi, esto es, buscando ofrecer argumentos y contra argumentos que satisfagan leyes lógicas formales, informales y pragmáticas y sustento en premisas empíricas corroborables.

Formular hechos morales no es una tarea para dementes o irresponsables o fanáticos. Inclusive, por perplejos que estemos, formular hechos morales es estructuralmente semejante a formular criterios de corrección; ambas formulaciones, pienso, están sujetas a problemas análogos vinculados al dato de que una formulación general que incluya evaluaciones morales puede ser susceptible de desacuerdo, excepciones, y desafíos en cuanto a qué implica seguirlas o serles fieles.

Por otra parte, cualquier empresa fundamentadora, para los que todavía estén vinculados a esa meta para la ética, enfrentará cuestiones de aplicación, se llamen criterios de corrección, reglas, virtudes, hechos morales, o lo que fuere (Günther, 1993). Esto sea dicho, con cierta independencia de la cuestión de si la ética debe reconstruirse, o no, como lo haría un fundacionista en el sentido que en epistemología le damos a esta expresión. Pues, como sabemos, la epistemología contemporánea debate hasta qué punto el fundacionismo es la mejor forma de caracterizar cualquier proyecto de conocimiento (BonJour y Sosa, 2003).

La postulación de hechos morales o criterios de corrección últimos (que son maneras hasta cierto punto de hablar no tan distantes como cree Atienza) podrían pretender ser axiomas fundantes, o “absolutos morales” en la jerga aristotélica, que eviten el regreso al infinito. El temor al infinito lógico, nos lleva al hábito de dar por descontado el finitismo. Sin embargo, como ha defendido Peter Klein (1999: 297-325) el “infinitismo” es una doctrina epistemológica que, al menos pretende, atajar las objeciones clásicas dirigidas contra el fundacionismo (de que el mismo lleva a cortes arbitrarios mediante la predicación de axiomas últimos) y el coherentismo (de que el mismo es circular) porque el infinitismo proscribe la repetición de razones en la cadena argumental de agentes extendidos en el tiempo.

Como sea, no puedo en este apartado narrar toda la historia; baste señalar que ser realista moral no implica abjurar de estrategias de diverso signo, por ejemplo, coherentistas, que vengan de la mano del presunto método de equilibrio reflexivo entre intuiciones y principios morales. Rawls que es constructivista moral y no realista lo emplea, y un realista no está impedido de hacerlo tampoco.

Segundo, ningún realista moral le negaría a Roberto Parra que los juicios morales pueden asumirse, desde un punto de vista metaético, como falibles, algo que acepta uno de los más importantes realistas morales como Michael Moore (1982:1062-1156; 1992: 2425-2533). El problema está en un falibilismo irrestricto, tal vez, lo cual tensionaría con el infinitismo del que hablé recién; a menos que, como supongo, el infinitismo resultase compatible con que es válido cortar una cadena de razones en una razón r1 si estamos convencidos hasta ese momento. Esto podría aplicar, parcialmente tal vez, a las intuiciones morales y al tan atacado intuicionismo moral (Lariguet, 2017) en el sentido que podríamos hablar de intuiciones bien consideradas o que han pasado varios filtros y se hallan relativamente firmes, de momento, en un sentido similar al que defiende con sus convicciones filtradas un autor "cuasirrealista" como Blackburn y hasta un constructivista como Rawls.

Como vengo sugiriendo, un constructivista como Atienza con sus criterios de corrección, un realista de hechos morales o incluso un cuasirrealista, o un prescriptivista, están en el mismo barco, en distintas partes del navío: algunos en babor, otros en estribor, otros en proa, otros en popa. El que no está en el marco es el "antirrealista", el escéptico moral radical. Como Parfit (2011, Vol. 1: 241; 2011, vol. 2: 244; 2017, Vol. 3: 309) que veía convergencia en teorías morales de primer orden en cuanto a poder rendir frutos en un conocimiento moral verdadero, creo que varios de nosotros estamos escalando la misma montaña, solo que por distintas partes.

Tercero, hablar de intuiciones convoca a dirimir el peliagudo tema de la percepción moral, si existe tal cosa (Audi, 2013). Con razón, Parmigiani recuerda el punto de percibir propiedades morales como denotando cierta analogía interpelada con la percepción de propiedades del color y el inveterado tópico de las cualidades secundarias, así como el estatus mental de los qualia.

Con Sol Yuan (2025: forthcoming) hemos intentado tomar un cierto atajo comenzando a abordar a la percepción moral en los términos neo-wittgensteinianos de percepción de "aspectos morales", pensados originalmente para figuras visuales, y no de "propiedades morales inherentes". Los aspectos están vinculados a ejercicios perceptuales propios de nuestras prácticas sociales de primera mano y están a tono con lo que, siguiendo a Lovibond (1983), podríamos llamar "hechos cívicos". La percepción de aspectos es un sintagma complejo que remite, para decirlo muy abreviadamente, a habilidades perceptuales y atencionales que requieren de educación moral para empleos en contextos relativamente

normativizados. Por ejemplo, en el caso de Gilbert Harman, si los matones no son capaces de percibir la crueldad de quemar al gato es porque están manifestando una "ceguera de aspectos". Está claro que nuestra contribución con Sol Yuan no oblitera el debate sobre propiedades morales inherentes. Este problema no está cerrado; quizás, ningún problema "filosófico" esté cerrado nunca, como parece que sí lo están los problemas científicos una vez que descubrimos una verdad empírica corroborada ampliamente, aunque también falible. No hay un cierre lógico a la pregunta de si podemos comprobar un contacto causal entre los hechos morales y nosotros mismos. Vuelvo a esta cuestión brevemente en la sección 5.

Uno de los aciertos de la percepción aspectual es que no nos condena al subjetivismo moral; tener perspectivas aspectuales diversas, podría ser un modo (alternativo, pero pujante) de releer al Nietzsche desde el cual Franco Luján escruta mi búsqueda realista. Porque las perspectivas aspectuales no son para Wittgenstein inconciliables.

La lectura de Nietzsche que hace Franco es, sin embargo, más próxima a la de un constructivista anómalo y no a la que ubica al alemán, como Brian Leiter, en el antirrealismo moral. Esta cuestión es ardua porque involucra cuestiones metodológicas de la genealogía como método y cómo este afecta el análisis conceptual de un filósofo complejo como Nietzsche. Lo que único que demarco como mojón provisorio, es que la percepción de aspectos neo-wittgensteiniana no estaría reñida con un perspectivismo, siempre que éste no se comporte de modo radicalizado o antirrealista.

Por último, está la cuestión de las actitudes morales, señalada por Matías Parmigiani, como un escollo para el realista moral. Desde luego, que, si hacemos de las actitudes una lectura muy lineal, cortocircuitaríamos cualquier posibilidad para el realismo moral. Pero no creo que deba ser el caso. Podemos tramar una lógica de actitudes, como de prescripciones. Podemos vincular las actitudes a sistemas normativos como hace como Alan Gibbard. Podemos enfocarlas pragmáticamente como habilidades prácticas que suponen cierta doxa, como comportando determinado contenido conceptual[51], o incluso contenido proposicional. No estimo que haya una línea tajante entre una lógica de actitudes y de creencias, aun sí sea válido distinguirlas analíticamente.

[51] No puedo en esta réplica discutir sobre ética y contenidos no conceptuales. Véase Bermúdez, 2015.

5. **Hechos morales, causalidad (empirismo) y normatividad**.

Suárez y González Galli ponen a prueba mi naturalismo sofisticado con cierta ironía que está implícita en entrecomillar mi sofisticación. Me comprometen con un dualismo de sustancias y me acusan de colgar del cielo al realismo moral, con lo cual, ni siquiera, añado, sería un realista. Porque como sostuve defensivamente en otro lugar (Lariguet, 2016, ibidem) el realismo no quiere colgar del cielo, ni siquiera en Platón que detestaba la artificiosidad de los "jardines de Adonis". La metáfora de la grúa que me proponen es la misma que el propio Suárez y yo empleamos en otro trabajo (Suárez Ruiz-Lariguet, 2023, ibidem) en el que buscamos una ética no colgada del cielo como deplora Daniel Dennett.

Para comenzar, diré que la metáfora de la grúa es un nombre literario para otro nombre más técnico: superveniencia, utilizado no solamente en ética, sino en muchos otros dominios filosóficos. Vale la pena aclarar, antes de proseguir, que, no obstante, Suárez y González Galli utilizan como sinónimos las expresiones "emergencia" y "superveniencia", estas no son idénticas. Aunque con alguna semejanza, la superveniencia se vincula con la relación de dependencia entre niveles; cualquier cambio en el nivel factual constituirá un cambio en el nivel normativo; el emergentismo más bien para mientes en la novedad no reductiva de propiedades.

Justamente, echo mano de esta noción porque el realismo que me parece más verdadero es el no reduccionista a propiedades naturales puras.

En rigor, no veo un desacuerdo radical con Suárez y Gonzáles Galli en el punto en que, como filósofo, soy sensible a elementos "empíricos", factuales o naturales (cada nombre está afectado de alguna sobrecarga). Ser sensible, empero, no es ser reductivo. Aunque creo en que algunas reducciones (teóricas, metodológicas u ontológicas) pueden ser eventualmente exitosas, no tengo en buena estima a los reduccionismos, que son pseudo-reducciones, que son "ideología". Y, desde este punto de vista, sí pienso que el naturalismo radical, aplicable a la ética es una pseudo-reducción, una forma de ideología.

Las palabras "ciencia", "empírico", "empirismo", "naturalismo", "reducción", son palabras "filosóficas". Ni la ciencia, ni las ciencias factuales, ni el naturalismo, son términos importados puramente de la ciencia por una filosofía consciente de querer experimentar, como dicen Suárez-González Galli. En todo caso, aun si es así, esta es una lectura muy lineal y simplista. Cualquier comprensión de lo natural, de lo empírico, y esto va para las

explicaciones evolutivistas en psicología cognitiva, neurociencias o biología, son dotaciones de sentido (perdón por el mordisco husserliano) con que procuramos apresar el mundo. Aunque sea verdadero y útil hacer filosofía con visión científica, algo que comparto, el naturalismo radicalizado me parece bastante crudo e ingenuo. Para no serlo, la invitación sería a hacer ciencia, y no filosofía; la filosofía, inclusive la informada por la experiencia, es otra cosa. Es una mezcla de análisis conceptual, de razones normativas, de estrategias de pasaje lícito de un mundo de aspectos o propiedades no morales, a uno de propiedades morales. Esto no significa que la superveniencia sea el calmante de todos los dolores. Es una estrategia que reporta problemas en cualquier ámbito teórico, no sólo en lo ético, sino en la postulación de categorías como la consciencia, las razones para la acción, el significado de expresiones de un lenguaje natural, etcétera.

Además de la consignación anterior, vale recordar que el no reduccionismo que defiendo es una manera de seguir teniendo algo de respeto por no cometer la falacia naturalista. Estoy de acuerdo con Suárez y González Galli en que la relación entre propiedades no naturales y naturales se pueda relajar y bajar el riesgo de falacia. Pero de aquí no se sigue que sea un dualista de sustancias. Me importa una ética informada empíricamente, pero precisando que nuestros compromisos evaluativos (sean éstos propiedades, aspectos, o lo que fuere) no son idénticos a datos empíricos crudos.

No me parece tan apremiante precisar si es verdadero o falso que tenemos contacto causal con propiedades morales (en caso que estás se pruebe que existen). La causalidad también es una palabra “filosófica” y bastante trabajosa también. En una ética que pretenda no sólo tener una episteme, sino también una guía práctica, una autoridad normativa, importan más las razones normativas para actuar que nos demos los unos a los otros, que averiguar si una creencia moral p, por ejemplo, está absolutamente mal hervir a un bebé, está causada por el hervor de bebés. En esto, me aproximaría a Harry Frankfurt (1971: 5-20), o al ya citado Derek Parfit, cuando en su estrategia de afrontar el tema del libre albedrío, lo conecta más con las razones compromisivas que adoptamos en nuestras decisiones vitales, que en si hay metafísicamente opciones abiertas. Reitero, cualquier aproximación filosófica al mundo, requiere de sensibilidad por el mundo. Pero no seamos ingenuos.

6. **Hechos morales y motivación.**

Fernanda Flores encuentra en los pliegues de mi reflexión un tema también árido, a saber: cómo salir del dilema teórico entre la autoridad práctica de la ética y su rol motivacional. Tiendo a pensar que ella coincidirá conmigo en que este es un problema que no sólo afecta a una doctrina realista sino a cualquier otra que no asuma un antirrealismo radicalizado o un emotivismo moral crudo. Los dos últimos mencionados serían mis casos límites; todas las demás corrientes metaéticas, incluso las emotivistas más refinadas, están para mí, como ya he dicho antes, en el mismo barco, o escalando la misma montaña.

Tiene razón Fernanda en que los realistas morales, por lo general, están más dispuestos a sustentar un externismo para explicar la motivación. Esto se traduce en que: i) hay hechos morales con cierta independencia respecto a nosotros (luego veremos que defiendo que nosotros también "somos hechos morales"); y ii) estos hechos, aún si cognoscibles, pueden fallar en motivar por cuestiones "contingentes". Un internista de la motivación sostendría que las puras creencias morales, por sí mismas, mueven las ruedas de la motivación moral. Algo que antiguamente llamábamos, ni más ni menos, que "intelectualismo socrático". Con acierto, Flores, entonces, trae a la mesa el "moral problem" puesto por Michael Smith; un "problema" que, al ser presentado como un genuino "dilema", nos sitúa en un escenario bastante desesperante.

No creo empero que el dilema, de ser genuino, interpele a las doctrinas metaéticas como el realismo moral, u otras del mismo barco. Todavía los filósofos estamos luchando con fenómenos como la "akrasia" o el autoengaño. El mundo no siempre es fácil y esta verdad es parte de nuestra especialidad y nos dota de sentido en la tarea de filosofar.

Si me presionan mucho contra el rincón del ring, diría que el externismo tiene una ventaja importante sobre el internismo en el plano de la motivación. Y es que da cuenta de cosas que, por lo general, los éticos no le prestan demasiada atención: el tema de los sesgos físicos-mentales para poder ser caracterizados idealmente como "agentes racionales". Tener una enfermedad crónica, estar depresivos, o cosas por el estilo, pueden ser factores contingentes que condicionen la motivación moral. Sin embargo, el internismo clásico retiene un punto a favor: tenemos que poder preservar la autoridad práctica de la moral. Una autoridad que tendería a decir, como dijo Joseph Raz con respecto a la "autoridad del Derecho", puede eventualmente fallar, bajo la descripción conocida como tesis de la justificación normal. A la moral le pasa exactamente lo mismo. Su autoridad no se evapora por fallas de este tipo, al

menos que las fallas se vuelvan sistémicas y regulares. Por lo tanto, el dilema, si es así, se podría suavizar buscando formas paradigmáticas de transacción mutua entre perspectivas externistas e internistas que procuren, hasta donde sea posible, tomar en cuenta diversos factores y pesos relativos en la agencia o en el padecer la acción moral o inmoral de otros.

Un aporte sobre la motivación moral que Fernanda no toma en cuenta, pero que con Joaquín Suárez hemos explorado por separado, y en conjunto, es que ciertas aproximaciones naturalistas de la psicología moral, como las de Jonathan Haidt (Lariguet, 2022: 107-123), por ejemplo, podrían ayudarnos no sólo a clarificar mejor cómo opera o fracasa la motivación moral sino a entender el rasgo de autoridad práctica de la ética. Entender cómo operamos desde nuestras redes corticales y subcorticales me parece un modo interesante de enfoque, siempre que no nos pasemos de la raya, olvidando el papel de nuestros compromisos normativos.

7. Hechos morales y emociones

Aunque mis críticos/as no lo expliciten, el realismo moral no rechaza entidades como las emociones morales. Cuando remitimos a problemas como la naturaleza de la motivación moral como agudamente reclama Fernanda Flores, no podemos preterirlas, y solamente centrarnos en el par simplificado de "creencias-deseos". Este par no agota el debate ni el mismo se reduce al esquematismo de internismo versus externismo de la motivación.

Para empezar, hacer foco en los diversos papeles que pueden desempeñar las emociones morales en momentos como la percepción, la deliberación o la decisión morales, indica que la versión cruda del emotivismo, que hemos heredado de lecturas posiblemente estereotipadas de Stevenson o Ayer, no es disponer para nuestro análisis conceptual de la mejor versión. Así, sostener metaéticamente que todos nuestros juicios morales de primer orden sobre el aborto, la eutanasia, el cambio climático, la tortura, el asesinato, son equivalentes a puñetazos sobre la mesa o una combinación disyunta de bufidos y hurras, me parece un retrato tan simplificante, que me pregunto cómo se propagó con tanta vehemencia esta versión. Ni Hume llegó a tanto, ni lo pretendió. Ni tan siquiera los evolucionaristas como Ruse, Greene, Haidt, me parece, necesitan llegar a una versión tan desaforada (Lariguet-Suárez, 2025: 99- 121). Es por esto, que debemos ser cautos con la obsesión por las etiquetas y así llamar no cognitivista a Alan Gibbard cuando habla de "wise feelings y apt choices" porque el filósofo

está cosiendo expresiones emocionales con un sistema de expectativas normativas eventualmente sistematizables. Tampoco, como he dicho, ayuda nombrar a Hare como un no cognitivista a secas, como si también él se despreocupase de temas como la descripción de hechos que cuenten como razones para actuar o que estas razones no tengan que superar test exigentes de universalizabilidad.

Hemos exagerado tanto el disenso metaético que tiene razón Parra cuando piensa que estamos en una Babel donde no hablamos la misma lengua. Nos ponemos en contra unos de otros, constructivistas y realistas, realistas y "cuasi" realistas, que parece que estamos nadando sobre nuestros propios yoes en un paroxismo de narcisismo filosófico. No. Estamos muchos en el mismo barco, viendo perspectivas de las cosas no tan irreductibles, ni tan inconciliables entre sí. Inclusive Roberto Parra que en su artículo quiere mantenerse agnóstico, epistémicamente abstinente, en otro paper (Parra, 2026: forthcoming) en el que discute mi libro sobre el odio y la ira parece sustentar, pese a que él no lo diga, una forma de "cuasi" realismo cuando habla de una psicología moral que "irradia" nuestros compromisos normativos firmes con áreas como la de los derechos humanos. No va tan lejos como Greene, o Rorty, para suponer que los derechos humanos se reducen solamente a puras disputas emocionales por razones políticas. Aunque esto último tiene algo de verdad, no niega compromisos más densos con los derechos humanos. De nuevo, confundimos reducción con reduccionismo, filosofía con ideología.

Lo que acabo de sintetizar aplica a las emociones. Los realistas como Michael Moore le asignan papeles heurísticos en la pesquisa de hechos morales; otros, como la filósofa Patricia Greenspan (1995) apelan a la culpa como un sentimiento que refleja una pérdida moral y yo mismo he explorado roles normativos para emociones como la ira (Lariguet, 2022, ibidem). Este apretado apunte sugiere que cualquier metaética comprometida con establecer un suelo más sólido para la moralidad, tiene que incluir, con los constreñimientos y matices precisos que correspondan, a una amplia gama de emociones.

No tengo espacio en esta réplica para una disquisición sobre la naturaleza lógica de las emociones morales y en qué sentidos diversos podrían considerarse o no cognitivas (Lariguet, 2023; Lariguet, 2026, forthcoming). Lo que sí no puedo dejar de remarcar es que hablar de emociones a secas no nos conmina a abrazar formas de subjetivismo moral extremos (Lariguet, 2015) o negar de plano que no pueda tramarse alguna clase de argumentación sobre las emociones (Zavadivker, 2015).

Cuando Greene o Ruse niegan la existencia de hechos morales, no están haciendo un movimiento "científico", por más que así lo crean. Están metiendo argumentos filosóficos que son innecesarios para ellos mismos. Si lo que quiere probarse empíricamente es el curso de cierta evolución en clave bio-sociológica no hay necesidad de asumir negaciones metafísicas, diciéndose antirrealistas o "no realistas". Harina de otro costal es proponer testeos empíricos que nos muestren confiablemente cómo opera nuestro cerebro moral frente a ciertas situaciones, qué hormonas secretamos, qué paredes del cerebro se activan, o cosas por el estilo. Inclusive cuando ellos discuten el papel que los filósofos -pre evolucionistas- le adjudican a la "razón" o a conceptos como la doctrina del "doble efecto", la naturaleza de la realidad moral, o cosas de esta índole, de nuevo, innecesariamente, meten conceptos filosóficos, no científicos. Falsificar cuestiones filosóficas con pseudo argumentos científicos no es recomendable. A la ciencia lo que es de la ciencia, a la filosofía lo que es de la filosofía. Discernir esto no tiene que ver con admitir que la filosofía tenga anclaje científico o con negar que la ciencia pueda ser sometida a evaluación filosófica.

No hay rigor conceptual en saltar de un escaneo cerebral a sostener que nuestro cerebro es utilitarista, por ejemplo, y no kantiano. De nuevo, en esta belicosidad hay una falta de necesidad cuyo asidero no alcanzo a vislumbrar. Mis reparos no quitan del medio rehusar los aportes multidisciplinares que disciplinas como la neurociencia, la psicología cognitiva, la antropología, la biología, le hagan a la ética descriptiva. Y tampoco refutaría el intento de refinar conceptos normativos. Pero si tiene algo de cierto que a los filósofos pre-evolucionistas les falta empiria, a los evolucionistas, por lo menos a algunos que parecen ingenuos, me temo, les falta mayor precisión conceptual. ¿Y qué tal, si nos dejamos de pelear y nos encontramos en el medio del puente?

8. **Hechos morales y otros hechos**

Abrazar un realismo moral, como dice con tino Helga Lell, no implica negar las mediaciones complejas que cumple el lenguaje. Un realista moral no maneja una semántica convencional, como admite Lell. Aunque ella apunta a ciertos aportes de la lingüística que no negarían, per se, la existencia de hechos morales, los filósofos del lenguaje moral como Kripke-Putnam, plantearían la cuestión en términos de una teoría causal de la referencia.

Tratar hechos morales como si fueran clases naturales es conceptualmente posible, tanto si se adopta una técnica de reducción de propiedades morales a propiedades naturales, como si se opta por un deslinde de propiedades, como habilita la superveniencia. Deslinde no es equivalente a dualidad de sustancias, repito, como me endilgan Suárez-Gonzáles Galli.

Ya he argumentado que la identidad de propiedades no es conceptualmente aconsejable porque no es un buen retrato de la ética.

Mi propuesta sería que las propiedades morales deben estar ancladas en propiedades no morales constantes; un cambio en las propiedades no morales, altera la identidad lógica de las propiedades morales. El anclaje en propiedades no morales es fáctico o empírico (no tengo mejores nombres para estas palabras, ya de por sí recargadas como casi toda palabra filosófica). Siendo así, los hechos morales no violarían el principio de parsimonia que asedia a Harman cuando no ve un hecho moral en sí mismo en el acto de bribones que queman un gato vivo. Ni tampoco deberían verse como morons (estúpidos) en la jerga despectiva de un constructivista moral, oscilante, como Ronald Dworkin (Lariguet, 2019b).

Pero, como he defendido con Suárez (Lariguet-Suárez, 2023:1-24), además de anclaje y parsimonia, la ética indaga en el modo de persuadirnos que las propiedades morales cumplen un rol normativo, esto es justificatorio, no meramente explicativo o descriptivo en el razonamiento práctico. Los hechos morales, así, no son raros como alegaría Mackie, citado por Parra.

Anclaje y parsimonia me sacan del estigma de ser sospechado de pre-darwiniano, pero no por esto me convierten, eo ipso, al post-darwinismo en un modo lineal. El post-darwinismo tiene elementos científicos, pero en cuanto a filosofía se trata, se muestra, en ocasiones, como una forma ideológica de la ingenuidad. Una ingenuidad que pone en peligro la captura de la normatividad o autoridad práctica de la ética o de otros ámbitos prácticos aledaños como el Derecho.

De todos modos, concedo, sostener que los hechos morales advienen de hechos naturales no deja de ser problemático. Implícitamente podría pensarse que, en tanto hechos naturales, los hechos morales comprometen con alguna clase de teoría de la "naturaleza humana". Un concepto que, como sabemos, es discutible tanto desde el punto de vista de una antropología empírica, cuanto de una filosófica (una defensa de la misma en Machery, 2008: 321-329). En todo caso, desde la órbita de una ética descriptiva, podríamos sumar, como piden Suárez-González Galli, contribuciones de un amplio arco de disciplinas empíricas para

testear qué elementos morales son comunes o no en las diversas culturas. Probablemente una constante es la aversión al dolor extremo, y la búsqueda de sensaciones placenteras; el miedo a la muerte brutal y también se podría incluir ser manchado por formas sociales que no respetan purificaciones sagradas (Haidt, 2022: 313-348). Una discusión también concomitante que complejiza el debate moral es si el innatismo moral es verdadero o no, y de serlo cómo opera modularmente con juicios morales de primer orden (Haidt, 2022, ibidem).
Tal vez porque, aunque no lo queramos voluntariamente, tendemos a evitar complicaciones, Michael Moore se auto adscribe un realismo moral que no lo compromete con teorías de la naturaleza humana. Esto no quita del medio su sindicación como defensor de una teoría del derecho natural; pero, en todo caso, sería ya una manera larvaria de juridificar un concepto de por sí problemático como el de naturaleza humana.

Michael Moore propugna tratar los hechos morales como clases "funcionales", enfocando el papel que tienen estos hechos morales dentro del Derecho en ayudarnos o no a florecer como comunidades político-morales. En esto, no está tan lejos del Nietzsche de Luján, en tanto el joven filósofo argentino destaca el rol cumplido por los conceptos morales en Nietzsche en términos de su función en elevar virtudes de florecimiento o en su fracaso al derrumbarnos bajo un montón de vicios decadentes.

La diferencia entre Moore y Nietzsche estaría, rumio, en que Moore se afana por compatibilizar su teoría realista moral con su teoría política de un modus vivendi democrático, algo en lo que yo mismo me hallo embarcado, allí donde el alemán piensa en el gobierno de súper hombres que no es conciliable con una comprensión democrática de la vida.

La noción de funcionamientos, por cierto, parece tener una densidad metafísica tan alta que espanta a mentes muy modernas y convencionalistas, haciéndolas sentir en el peligro del regreso de una edad media tardía en una época distinta y, por tanto, dislocada. Sin embargo, como sabemos, autores como Amartya Sen o Martha Nussbaum tabulan una teoría de la justicia en términos de funcionamientos o capacidades, no tan distante de la noción del filósofo americano.

Todo lo dicho hasta acá no repugna que el realista acepte que hay muchas otras clases de hechos que no son morales en el sentido de independencia respecto de convenciones de la moralidad positiva. No tiene porqué recusar, por ejemplo, que haya hechos cívicos en el sentido de ciertos acuerdos morales en torno a ciertas formas de vida, aunque un realista debe

estar preparado para los desacuerdos profundos en materia de "hinges morales" (Reinoso, 2024: 1-17). El tema de si hay desacuerdos recalcitrantes, en cuanto al manejo racional de la diferencia, no es algo que deba solo enfrentar un realista moral, sino que intima a cualquier vertiente de la ética filosófica que no se desentienda de las consecuencias de los desacuerdos profundos. Desde luego, el tema de por sí escapa a las lindes de la presente réplica.

Tampoco un realista moral debe negar aspectos de la performatividad humana, tal que pueda hablarse de temas como sujetos que se perciben en formas no binarias, u otras apuestas por un mayor señorío sobre la propia persona o su identidad. Ni tampoco el realista tendría que rechazar formas de hablar ideologizadas como las de Mark Fischer cuando irónicamente critica un "realismo capitalista". Taza, taza, cada uno en su casa diría el realista moral y por eso no tiene empacho en suponer formas del convencionalismo lingüístico en diferentes territorios. Ello no impide que el realista quiera retener un marco evaluativo, cifrado en hechos morales, para precisar el alcance de nuestra madurez o inmadurez moral.

Una de mis tesis es que nosotros mismos somos hechos morales. Nosotros encarnamos esos hechos, sea bajo la forma de postular hechos morales, entendidos como cosas sagradas que no pueden tocarse como argüía Durkheim respecto de formas religiosas. Cuando hablo del símil durkheimiano no estoy asumiendo un deísmo moral, sino trazando una analogía. Una que permite dar cuenta de hechos morales que recogemos en creencias que los postulan como distantes de nosotros. Esta distancia puede ser articulada apelando a hechos morales o también exponiendo criterios de corrección, como plantea Atienza, que asumimos constriñen nuestro arbitrio absoluto. Esto último podría, a su vez, caracterizarse de modos diversos: al modo kantiano de leyes correctas que surgen de seres potencialmente torcidos como nosotros, pero que son tan genuinas como nuestro carácter torvo; o leyes que como comunidades morales que evolucionan hegelianamente, constriñen nuestra libertad, transmutándola de silvestre, en una libertad regida por un espacio de razones normativas, tal como sostienen autores como Brandom, Sellars, o McDowell.

Asimismo, sostengo que los hechos morales son nuestra "segunda naturaleza". La primera, de base, es que somos parte de la naturaleza, tanto física, como biológica. Estamos hechos de estrellas y de evolución terrestre y, sobre esta base, hemos ido desarrollando una segunda naturaleza que nos hace postular, como en un segundo orden, propiedades o aspectos de una moralidad que nos rija.

He sentenciado que realistas y constructivas no están tan remotamente lejos unos de otros. No hay inconsistencia en decir que existen hechos morales independientes de nosotros y que nosotros también somos hechos morales. Lo somos porque encarnamos ideales morales que nos regulan (inclusive podemos anclar esto evolutivamente sin que, por esto, perdamos nuestros "pelos normativos"). En tanto estos ideales son nuestros, no somos exiliados de los mismos; pero a la vez estos ideales nos resultan independientes. Harina de otro costal es si encarnar hechos morales conlleva que estemos en el centro superior de la vida, como teme el Nietzsche de Luján. Plausiblemente debemos incorporar a un razonamiento moral integral y respetuoso a animales no humanos, plantas, montañas, ríos y seres humanos que consideramos despreciativamente como "menos valiosos" por sus discapacidades físicas o mentales.

Encarnar hechos morales o criterios de corrección (que son formulaciones argumentativas del reconocimiento de estos hechos) no implica que no tengamos conflictos con nosotros mismos, con otros humanos o que no mantengamos cuestiones pendientes que dirimir con animales no humanos, plantas, u otros sistemas bióticos.

La realidad moral tiene una historia geológica, como con agudeza marcan Suárez-González Galli. Lo que significa, aristotélicamente hablando, que la ética es una empresa de largo aliento; el progreso no se mide por días sino por eras (Kitcher, 2011). El realista por eso estaría de acuerdo con el constructivista Scanlon (2003:450) cuando finaliza su obra diciendo que la elaboración de los términos de justificación moral es una tarea sin fin. O estaría en concordancia con William James (1891: 330-354) cuando alegaba que la ética no concluye su tarea conceptual hasta que la última experiencia del último hombre haya tenido lugar.

Se me volverá a achacar que una ética evolucionaria post-darwiniana es renuente a admitir que los hechos morales tengan cuerpo. Kitcher, por ejemplo, defiende, aunque con muchas vueltas dialécticas, que el progreso moral no requiere de una realidad moral independiente que oficie de evaluativa de tal progreso. Y Sharon Street (2006: 109-166), podría apretarnos con el dilema darwiniano según el cual si las propiedades morales no son naturalistas no explican nada, si no son normativas, no justifican tampoco. Pero defender una perspectiva evolutiva en absoluto repugna suposiciones conceptuales sobre hechos morales. Cuando Michael Ruse o Greene niegan que haya realidad moral, su negación no es científica, sino filosófica. Que ambas negaciones estén camufladas como si fuesen reportes de una ciencia descriptiva, impide justamente su crítica entre pares filosóficos y los ubica en un

lugar de infalibilidad, injusto en términos científicos, reprochable desde el punto de vista de cualquier ecuación filosófica.

9. **Hechos morales, entre la independencia metafísica y la agencia humana**

La clase de realismo moral que me ha tenido como defensor, explorador, dialogador, oidor, estos años, es una que busca equilibrar lo que podría llamar virtudes activas y pasivas, tanto en sentido epistémico, cuanto moral. A menudo se piensa que un realista moral está completamente lastrado por una independencia metafísica de hechos morales de tal magnitud, que la agencia humana no tiene lugar. Esto envuelve una forma paradójica porque los seres morales están exiliados respecto de sí mismos. La paradoja se disuelve cuando no incorporamos la trampa lógica según la cual, un realista no admite los condimentos constructivos que una agencia virtuosa puede aportar.

La teoría de virtudes es un complemento epistémico y moral. En condiciones idealizadas, sujetos virtuosos pueden confiablemente estar en mejores condiciones de captación de hechos morales y precisar qué hacer. Esto no implica que el hombre honesto, como decía Gilbert Ryle (citado por Singer, 2002: 21) baste siempre. A veces podemos necesitar de lo que se denomina como "experto moral", siempre que tengamos el recaudo de no inflar demasiado ese sintagma y admitamos que, frente a ciertos tópicos, especialmente de la ética pública, cierta gente está dotada de un peculiar entrenamiento en la detección de circunstancias empíricas y articulación de normas o principios morales pertinentes. Con la invocación argumentativa de eventuales expertos, no infiero que la aspiración que comparto con Pierre Hadot de vidas morales encarnadas, no constituya un ideal plausible largamente extendido en la tradición moral de occidente, especialmente desde la filosofía platónica en adelante.

Vale la pena puntualizar que cuando remito a virtudes en sentido epistémico o moral no estoy delineando una dicotomía, sino una distinción estilística. Virtudes como la atención tienen aspectos epistémicos y morales, de modo parejo a cómo lo tiene la frónesis aristotélica. Las virtudes aportan, no excluyen para mí, una ética principialista o consecuencialista. Pueden pensarse como los complementos de carácter que son necesarios para situar a los sujetos en una mayor disposición a percibir y deliberar del modo más correcto que sea posible. La teoría de virtudes tiene la ventaja que Iris Murdoch, entre otras filósofas, reportó respecto de éticas más centradas en la manifestación de acciones y consecuencias, a saber:

que nos ponen en la senda de tomar nota de la vida interior de los sujetos. Si se quiere, es una dosis de espiritualización de la filosofía moral que, por su modo de hablar, exasperaría a un ético evolutivista. A menos que este ético vea que esta espiritualización puede ser concebida en forma natural, como ha intentado Daniel Dennett (2006).

En cualquier caso, una teoría de virtudes como la que me interesa no solamente se centra en la actividad de los sujetos morales, sino también en su virtuosa pasividad: estar atentos, querer percibir hechos morales, obedecer su dictamen, requiere de cierta espiritualidad de la humildad, del rendirse, como ha pregonado una pariente filosófica cercana a Murdoch como Simone Weil. Rendirse es una forma por lo menos híbrida que más que acción, invita al reposo, al dejarse impactar por hechos morales.

Por otra parte, un enfoque que connote la contribución de las virtudes no tiene necesariamente que ser colonizado por lo que llamaríamos como formas retardatarias de la moralidad. Es común que se mezclen bajo algunos discursos de virtudes, algunas miradas que llamaríamos, a falta de nombre preciso, como “conservadoras” en materias como la igualdad política, la sexualidad, o los derechos sociales. Sin embargo, este paso no es perentorio. Las virtudes, en versión activa o pasiva, pueden tornarse laxas para abarcar proyectos individuales y comunitarios diferentes y emancipatorios Decir “diferentes” es habilitar al conflicto y al desacuerdo. Algo que un realista moral no debería rechazar sino, más bien, incluir como fuente de aprendizaje moral y político, no como punto de obturación o derrota. En esto un realista moral como en el que pienso tendría que dialogar con un marxista que busca la justicia social o con un pragmatista que considera las experiencias morales diversas y los conflictos, como fuentes de aprendizaje. Tal vez el marxista enfatiza el conflicto para épocas de transición hacia lo justo, allí donde el pragmatista acentúa la cooperación. Pero un tema de acentos no clausura este diálogo.

10. Hechos morales, política y derecho

Uno de los mayores desafíos que cualquier doctrina metaética tiene que enfrentar es el que una postura no puede ser meramente parroquial. La teoría moral, sea entendida como fuere, no puede valer sólo para la provincia de la moral. Algo sutilmente distinto es si la moral es la cosa más importante, la cosa entre las cosas. Las respuestas son variadas porque

los realistas no necesariamente son monistas del valor, asumiendo que solo los valores morales son los valores hegemónicos.

De todos modos, no asumir una concepción parroquiana del realismo moral, autoriza a derivar la conclusión de que ámbitos prácticos como el Derecho o la política no tengan, o no deban tener, por complejas razones conceptuales y normativas que no puedo abordar ahora, una relativa autonomía para discernir los casos que caen bajo su obvia cobertura.

Una de las mayores problematizaciones que mi investigación suministra es la pregunta, que no he resuelto, de cómo "encastrar" la lectura del realismo moral con las piezas diversas de ámbitos como el moral, el político, el jurídico (y esto podría extenderse a dominios como el estético, el tecnológico, el económico, etc.). El problema es mayúsculo y no lo puede acometer un solo filósofo y en una sola temporada, sino que abarca a muchos/as filósofos/as y generaciones. Porque la pregunta sobre la naturaleza y relaciones entre estos dominios, es uno de las cuestiones inescapables.

Cómo conjurar el hecho de que la moralidad sea provinciana, pero también que se vuelva imperial, es un tema abierto en la filosofía práctica contemporánea. No es un tema meramente abstracto, pues se deducen consecuencias prácticas muy diferentes para preguntas de primer orden para cualquiera de estos espacios normativos, según cómo resulte el balance entre provincianismo e imperialismo. Cuestiones prácticas como, por ejemplo, las "manos sucias" en el ámbito político, la corrupción judicial en el ámbito jurídico, o la división de siameses en el caso moral, requieren de un entramado de piezas que pone de resalto la relevancia de ahondar en la investigación del encastre de piezas y de la autonomía de cada espacio.

11. Hechos morales, positivismo, iusnaturalismo, teorías críticas

El realismo moral no es necesariamente incompatible con el positivismo jurídico. Joseph Raz, patrón del positivismo excluyente, es un realista moral (Delgado Mantiega, 2025: 10-39). Asimismo, el realismo moral puede ser compatible con versiones del Derecho natural que establezcan un núcleo de verdades morales para evaluar al Derecho. Y en el arco de las llamadas teorías críticas, el realismo moral tampoco es necesariamente incompatible con críticas a modos injustos de ejercicio del poder político. Siendo así, la relación entre el realismo moral y doctrinas iusfilosóficas es un tema por demás poroso que requiere de una investigación independiente y sosegada que acá no tengo lugar para abordar.

A diferencia de la política que es un ámbito más crudo desde el punto de vista empírico, porque los intereses partisanos son parte de la disputa política en tensión con búsquedas relativamente desinteresadas del bien común, el Derecho y la moralidad mantienen semejanzas estructurales. Ambos dominios enfrentan el dilema que, siguiendo a Michael Smith, plantea Fernanda Flores, a saber: cómo compatibilizar autoridad práctica que excluya razones prudenciales propias y, a la vez, dotarnos de motivación para actuar eficientemente. La semejanza no evita una discusión abierta sobre qué tipo de roles podrían cumplir hechos morales o criterios de corrección extrajurídicos en el ámbito del Derecho (Hershovitz, 2023). Por otra parte, que la política evidencie mayor intensidad de tensión con la moralidad, no excluye la posible fertilidad teórico-práctica de diversos proyectos políticos que pretenden excluir o mitigar al realismo político, dotando de mayor porosidad de la política respecto de la evaluación moral y jurídica.

Otra área problemática abierta es qué clase de casos permiten testear las concordancias o discordancias entre la política y el Derecho con la moralidad. Hay casos que tienden a mover la psicología moral hacia disposiciones favorables a la evaluación moral en términos realistas y otros que friccionan más estas disposiciones favorables. En el primer lote podríamos poner casos como los "disparos sobre el muro de Berlín", en el segundo, supuestos de "mala in se" en el derecho penal, donde principios como "nulla poena sine praevia lege poenali" tienen más arraigo en nosotros. Lo mismo acontece para el ámbito político. Según dónde nos posicionemos provisionalmente casos como el de "manos sucias" pueden movernos a disposiciones favorables a evaluar moralmente la política o, por el contrario, a fortalecer la mayor autonomía de la última respecto de la moralidad.

Una parte de los problemas a resolver tiene que ver con la variedad y conflicto de intuiciones filosóficas de segundo orden e intuiciones sustantivas de primer orden. La relación entre dominios no se puede disolver prontamente estipulando, por ejemplo, que la moralidad es superior a los restantes dominios prácticos. La calma que puede otorgar una definición es relativa. Y me temo que una filosofía honesta y exhaustiva de estos asuntos tiene mucho trabajo por delante que hacer.

12. **Hechos morales y liberalismo político**

Otro de los mayores retos que tenemos los filósofos es en determinar si se pueden balancear verdades conceptuales obtenidas en la filosofía moral o política con ámbitos tan

contingentes como el político. El realista político es muy sensible a estas mudanzas contingentes de la política, pero, por este motivo, poco sensible a la fuerza de verdades conceptuales o morales.

Una de las contingencias políticas sometidas a una alta erosión contemporánea es la que experimentan las formas liberales de organización democrática. De una cultura política que viene pendulando de modo relativamente desregulado entre un wokismo vigilante de la corrección política hasta una conducta del desenfreno en el uso de un lenguaje tóxico y peyorativo, o a la activación regular de una cancelación paroxística, las demandas de deliberación racional para encontrar soluciones justificadas a problemas complejos de convivencia y justicia se van evaporando.

El ideal de un Estado de Derecho Constitucional, propio del legado Ilustrado, está perdiendo terreno gradualmente, y vienen ganando presencia estados de excepción gestionados por derechas extremas. La deliberación racional que Nino, siguiendo a Apel y Habermas, consideraba como mecanismo de acercamiento a soluciones correctas, pierde pie. Un acercamiento que, metaéticamente, nunca me pareció claro, sino síntoma de la propia oscilación de Nino entre el constructivismo y el realismo moral (Lafont, 2002: 115-129)

La propuesta de Hèlén Landemore (2020) de desmercantilizar la deliberación política o la de Nancy Fraser (2022) de descanibalizar al capitalismo, se muestran lejanas y, en el mejor de los casos, de progresión asintótica. En esta turbulencia de la contingencia, la hegemonía comienza a ser experimentada como de extrema derecha y no sé si la reversión podría acabar contingentemente en el extremo de gobiernos autoritarios de extrema izquierda. La moderación es vista como sospechosa, como medianía o mediocridad moral, o cobardía política. Se alientan emociones extremas y hostiles como el odio al diferente, el asco al migrante o al pobre, el miedo paralizante frente a la posibilidad de catástrofes climáticas o nucleares.

En este contexto que resumo de modo apretado me atrevería a conjeturar que doctrinas éticas que nos propongan cierta acción detectivesca por encontrar hechos morales o criterios de corrección que conjuren derivas fascistas sería casi una forma de nueva Ilustración o revolución de la razón.

Manejar agencias políticas y morales educadas emocionalmente, que sepan como regular y administrar sus emociones para entregarnos mejores decisiones prácticas, debería ser una meta social que vale la pena discutir. Si esto encierra formas de perfeccionismo moral, pues

habrá que indagar en cómo hacerlas calzar con formas de pluralismo razonable. De todos modos, hoy el perfeccionismo, el pluralismo razonable, parecen esquirlas anacrónicas. La tolerancia es un concepto de museo. Estas precisiones son importantes porque cualquier debate filosófico tiene que tener un amarre histórico.

Por lo recién indicado, discutir de realismo moral sobre la asunción de un trasfondo político que se asume como liberal, o jurídico que asume sin más la vigencia de un estado constitucional de derecho, constituye un error histórico y un encuadre falsificante, para no decir malicioso. Posiblemente por esto, una epistemología no ideal sobre injusticias estructurales invisibilizadas por un liberalismo erosionado, debería -y tiene- un rol más protagónico actualmente. Temas como la raza, el género, las desigualdades materiales de toda laya, podrían y debieran ser recogidas en una investigación de hechos morales invisibilizados por historias hegemónicas falsas. Cuestión de otro calibre es si estos hechos morales tendrán mucho espesor metafísico o, acaso, serán hechos cívicos (como de los que hablé antes) compatibles con una percepción de aspectos morales; aspectos sobre los que puede haber "ceguera moral" y de aquí que la epistemología no ideal pueda ser una poderosa aliada de al menos algunos realistas morales (Lariguet, 2026) para visibilizar hechos de injusticia estructural recurrentes.

Se ha pensado, por último, que el realismo moral conduce fatalmente a soluciones de primer orden conservadoras en materias sensibles como el aborto o la eutanasia. Sin embargo, no hay una conexión forzosa entre esta doctrina, u otras, entre presupuestos recursivos de segundo orden y mandatos a la acción de primer orden que tengan que ser leídos como retrasos morales de un conservadurismo irracional. De hecho, el realismo moral puede ser, por ejemplo, un aliado para los combates de primer orden contra la pobreza extrema (Lariguet, 2021). Además, dentro de hechos de primer orden, no sólo hay hechos morales, sino también hechos jurídicos y políticos. Por eso, el encastre de piezas, como problematicé en la sección anterior, resulta crucial.

13. **Realismo moral y metaética**

Como es notorio hasta aquí, el realismo moral no es la única doctrina metaética, ni en su variante naturalista, ni en la no naturalista. Tiene otros competidores. Sin embargo, para mis argumentos, resulta clave distinguir entre éstos. Porque, como vengo alegando, hay variantes cognitivistas, e incluso “no cognitivistas”, que no reflejan una tensión tan irremediable con el realismo moral, por más que se exagere la tensión. Por ejemplo, aunque la epistemología moral realista y constructivista difieren, hechos morales y criterios de corrección no me parecen modos de mirar la moralidad que sean radicalmente inconmensurables.

Puede haber diferencias metodológicas también como aquellas que ponen énfasis en detectar hechos morales "versus" formular criterios de corrección universalizables o discutibles racionalmente, pero estas diferencias son de perspectiva en sentido débil, como cuando, en un mismo navío, unos se ubican en proa, otros en popa, algunos en babor, otros en estribor.

Sí estoy consciente de las diferencias epistemológicas y metodológicas y semánticas en cuanto a su impacto en una teoría de la verdad como correspondencia o como coherencia. Pero estas diferencias, repito, no me parecen apremiantes para considerar que unos u otros no tengan perspectivas eventualmente entrecruzadas o compartidas. Esto podría valer, para ilustrar con pocos ejemplos, para nombres de realistas morales como David Brink, Thomas Nagel, David Enoch o Michael Moore, como de constructivistas como Christine Korsgaard, Carlos Nino, Ronald Dworkin o Julio de Zan.

¿Y qué decir de los no cognitivistas? Bajo este rótulo suelen incluirse sin mayor matiz autores diversos como Richard Hare y su prescriptivismo moral, cuasirrealistas como Simon Blackburn o neo-emotivistas como Allan Gibbard. En este caso, las diferencias epistemológicas, metodológicas y semánticas son mucho más pronunciadas, pero, aun así, estos tres casos muestran un interés por domesticar los juicios morales de primer orden, mostrándolos sujetos a ciertas rutas de universalizabilidad, filtración normativa o sistematización normativa.

Una diferencia quizás más profunda es ontológica o metafísica: si existen o no hechos morales. Es la más profunda porque una pulsión del realismo es que lo ontológico es nuestro suelo. La negación más directa es la de los antirrealistas morales que pueden estar camuflados bajo otros nombres: emotivistas crudos, ficcionalistas morales o naturalistas radicalizados que creen que cualquier alegación de hecho moral es fantasmática o irracional. Que (una) parte de la ontología de los hechos morales requiera de la expresión formulística en reglas y principios asumidos como criterios "construidos" y argumentables de corrección no constituye, como he dicho, un escollo que el realista deba saltearse.

Por lo que acabo de indicar, el supuesto más genuino de competidores "adversariales", no "aliados", son los escépticos morales radicalizados (Sinnot Armstrong, 2006), esto es, aquellos que no encuentran ni en la epistemología, ni en la metodología, ni en la semántica, y muchos menos en la ontología, posibilidad de que los juicios morales de primer orden tengan un respaldo sólido y permitan aventurar una ruta racional confiable. Subjetivistas morales extremos o relativistas morales normativos radicales, pueden entrar bajo esta rúbrica de los adversarios.

En lo sustancial, mi tesis de síntesis tendría dos componentes. El primero atañe al argumento que se puede llamar de la "diferencia práctica". Para mí, buscar la verdad moral (o la objetividad como prefiere decir Atienza, un aliado según mi parecer) es una clase de impulso constitutivo, como dice Lell, de nuestra vida que sí busca hacer una diferencia práctica en el mundo. Estar en contra de la brutalidad en el trato intersubjetivo, luchar para reducir emisiones de carbono, bregar por mayor igualdad social, política y económica, combatir los prejuicios de género o ideológicos, y tantos temas de primer rango, no pueden abordarse como si estuviésemos paralizados, sin formas de encararlos con racionalidad, pero también con pasión por la verdad. No son tampoco temas para divertirse o pasar un rato frívolo. No da lo mismo una cosa que otra, como tampoco creo que para un buen paladar de igual una clase de vino que otra.

El segundo componente remite a qué cabe esperar una vez que el escepticismo radical se ha introducido en nuestras prácticas. Esta introducción es tan vieja como el mundo y por eso Pirrón o Agripa están como precursores de la duda radicalizada. Tal vez el escepticismo una vez introducido no puede ser eliminado de nuestro escenario filosófico, pero al menos sí acorralado. Nos interesa el impulso a la acción, para parafrasear a Bernard Williams. Por eso, investigar maneras no escépticas de conocimiento de hechos morales es una tarea tan importante, como urgente.

Tratar de hacer algo por el mundo, para que al menos éste sea menos brutal e injusto, es algo que nos debe interpelar a los filósofos, más allá de leer papers o discutir en workshops sobre ideas brillantes. La cuestión no es fácil, pero otra muy distinta es claudicar. Decir que uno puede emitir juicios morales de primer orden que carecen de todo respaldo, en tanto son expresión de un subjetivismo radical, no es algo que carezca de consecuencias tanto prácticas como cognitivas. Sostener una metaética de esta clase para una ética práctica de todos los días, es devastador.

14. **Realismo moral y conflictos dilemáticos**

No solo el realista moral está comprometido con el ideal de que los juicios morales de primer orden que hacemos con raíz en hechos morales sean lógicamente consistentes. Cualquier doctrina metaética que tenga sensibilidad por juicios verdaderos, u objetivos, parece estarlo. En un dilema genuino dos opciones normativas igualmente verdaderas o válidas se enfrentan. Si es así, hay un conflicto necesario entre el ideal metaético de la consistencia entre juicios de primer orden y la fenomenología de los dilemas. Justamente es desde las tensiones que suscitan intranquilidad que los filósofos hacemos nuestro trabajo. Tal

vez, algunas paradojas nos lleven a un límite en que no queda más que aceptarlas y vivir en paz con ello.

Verdad y objetividad son predicaciones lógicamente diferentes, como Manuel Atienza y Matías Parmigiani también subrayan. Por ejemplo, un juicio justificado en pautas racionales puede ser objetivo, pero falso, como vislumbró Gettier.

Una pregunta no resuelta es si en el caso del Derecho, por ejemplo, alcanza con que los juicios sean mínimamente objetivos, pero falsos. ¿Alcanzaría para el ideal de un Estado de Derecho un escenario como el descrito recién? También surge la pregunta de si el estatus de objetividad es graduable de mínimos a máximos y sobre la base de qué escala métrica o cualitativa se establece el mínimo.

En el caso de los dilemas, la discusión sigue abierta (Lariguet, 2008; 2011) Ciertas perspectivas los considera conceptualmente imposibles; otras, aunque conceden su posibilidad conceptual no se cruza de brazos e imagina criterios de resolución basados en distintas teorías morales y jurídicas. Un límite para discutir parece ser la noción de caso "trágico" en cuanto que esta noción evoca la inevitabilidad de los males, la inescapabilidad de soluciones incorrectas, y la falta de todo marco racional para ponernos de acuerdo. Un caso trágico sería el umbral tras el cual espera la derrota de la vocación práctica de la moral. No considero que el realismo moral tenga un vínculo lógico necesario con la fenomenología de los dilemas, de tal suerte que, si el realismo moral es verdadero, los dilemas genuinos no existen; o, a la inversa, si los dilemas genuinos existen, el realismo moral resulta falso. En lo concerniente a los dilemas estos pueden ser genuinos de un modo "relativo" al momento histórico, a los agentes reales que los experimenten, a los entramados normativos que resulten identificados en un contexto temporal determinado. Pero no hay dilemas en sentido necesario, ni absoluto.

Un dilema moral puede, grosso modo, tener dos fuentes distintas: una ontología que resulte contextualmente trágica o surgir de acciones viciadas de un agente moral. En el primer supuesto ubico casos como los de la "decisión de Sofía"; ser judío no es algo elegido, como tampoco estar recluida forzosamente junto a sus hijos en un campo de concentración y frente a un guarda nazi despiadado. Estas son condiciones ontológicas en el sentido que no emergen directamente de quien las padece, están puestas por el mundo (McConnell, 2022). Los dilemas generados por agentes son propios de quiénes, por imprudencia, prisa, temor, u otros vicios morales o epistémicos, realizan un tipo de acción que luego los pondrá en un

dilema. Por ejemplo, si alguien que navega en un yate azotado por una tormenta marina, le promete a Dios que matará al primer ser vivo que encuentre si llega sano y salvo y, al sortear la tormenta, encuentra a su hijo, está en un dilema puesto por sí mismo, se podría decir.

El supuesto trágico no es perenne. Como ha enseñado Hegel se mueve históricamente; en un estado secular y liberal, Antígona no necesariamente viviría un caso trágico como el que la enfrentó con Creonte. En una comunidad política con paideia, con emociones moldeadas, no todo agente respondería con precipitación generándose un dilema.

Pero, yendo al hueso, los realistas morales no son infalibilistas; creen que debemos buscar guiados por virtudes epistémicas y morales cuál es la mejor solución viable para un caso moral. Esto le da sentido a que algunos realistas digan que los bienes pueden ser instanciados de maneras conflictivas e inconmensurables; o que otros piensen que los dilemas son aparentes, o que la incerteza no es igual a falta de respuesta correcta.

La moralidad no puede pensarse como una muestra solo aleatoria de episodios singulares, sino, como advierten Suárez-González Galli, en eras geológicas. Como parte de comunidades morales complejas, somos agentes extendidos en el tiempo y, por esto, pensamos no sólo la inmediatez, sino en termas de calado político de amplio rango temporal, como la justicia inter generacional en el ámbito climático, o le asignamos peso al principio rawlsiano del ahorro justo.

Lo trágico envuelve una lección: lo que no pudimos comprender o resolver hoy, nos deja enseñanzas para mañana; si es que tenemos suerte y virtud de valentía para seguir adelante, como individuos, como comunidad (Lariguet, 2009).

Los problemas concomitantes de cómo entender las soluciones morales, si en términos universalistas o particularistas, en una miríada de distinciones internas a cada uno de estos términos y a la relación entre los mismos, es parte del asunto: cómo reconstruir la naturaleza de la moralidad frente a lo que un peirciano llamaría casos irritantes de creencias morales, pero pensando siempre en términos extendidos y no sólo quedarse abrumados por un caso C en un contexto temporal T. Siempre estaremos elaborando los términos del aprendizaje moral y, posiblemente, nociones como moral “madura” o “progreso moral” sean nombres diferentes para este complejo aprendizaje.

15. Mi propuesta en elaboración

Abrazar el realismo moral nos compromete a asumir que hay hechos morales independientes de nosotros. Pero esta independencia es nuestra, no ajena, porque una de mis tesituras es que somos nosotros también hechos morales. Esto es verdadero y, además, evita el exilio de nosotros mismos.

Lo asentado no es per se incompatible con otras formas de conocimiento y formulación de normas y principios morales. Ningún realista tiene que negar que necesitamos criterios de corrección sobre los que tenemos que dar los mejores argumentos posibles. Tampoco el realista recusa los papeles que estén llamados a jugar conceptos morales en la articulación de los hechos morales.

Ontológicamente, el realista no niega las dimensiones constitutivas, performativas, y agenciales, de otra clase de hechos sociales, como ciertos hechos políticos o jurídicos. Ni tiene que rechazar aspectos del lenguaje que, como dice Helga Lell, nos habilitan a hacer cosas como promesas o crear otras instituciones.

Dentro de la arborescencia de hechos sociales, un realista no niega el valor de partida de una práctica social atravesada por diversas temporalidades históricas, ni puede negar la contingencia de eventos con relevancia moral. De hecho, un realista moral como Aristóteles señalaba en ética nicomáquea que la ética, a diferencia de la física, versa sobre lo que puede ser de otro modo.

En una práctica, además, pasan muchas cosas complejas, como intentar leer otras mentes, y la necesidad hermenéutica de comprensión, interpretación y aplicación de pautas normativas a situaciones complejas y dinámicas. Un realista no debiera refutar el hecho de que hay plurales perspectivas, ni que no podamos mantener desacuerdos profundos en cierto tiempo T. El cultivo de disposiciones virtuosas, en sentido epistémico y moral, debería hacernos porosos a las diferencias, a la alteridad, a que en la convivencia dependemos de otros animales humanos, cuanto no humanos y de entes biológicos que hacen nuestra vida posible.

Un realista moral, además, nos muestra el rasgo poliédrico de la agencia humana, invitándonos también a ejercitar la paciencia humilde frente a hechos morales que se nos imponen, tal como no actuar con crueldad o sadismo o avalar la brutalidad. A esta comprensión llegan otras metaéticas pues, como he dicho, muchos estamos en el mismo

barco. No debe cegarnos el detalle de las pequeñas diferencias. La filosofía verdadera recusa el narcisismo, invita a escuchar, a dialogar, a aprender de otros.

En mi opinión, una relativa deuda de la ética filosófica consiste en tematizar más sistemáticamente el papel del concepto, aun por trabajarse, de experiencia moral. Como en la filosofía del derecho que exageró el rol descollante del juez, olvidando otros actores, la ética preponderantemente se ha enfocado en la noción de imparcialidad, de juez sabio, de agente racional idealizado. Y se ha olvidado de que la moralidad se hace cotidianamente, en casos paradigmáticos, o de fricción de creencias, en casos normales o trágicos, de experiencias con uno mismo y, sobre todo, con otros. Dar cuenta, además, de la variedad tipológica de experiencias de aprendizaje moral como el soldado que vuelve con traumas tras una guerra, el del que rompe un vínculo de pareja, de la pérdida de un ser querido, del dolor físico, de la depresión, es una exigencia conceptual y vital que no podemos posponer.

La ética, como ha dicho Hugo Seleme (2014) no es sólo para deleitarse con abstracciones, sino que se nutre del suelo de la experiencia moral. Y existencialmente creo que podemos aprender más de las pérdidas, que de las ganancias. Esto me lleva a un ámbito como el de la ética que llamamos "normativa", en el que debería poder trabajar más afanosamente en el futuro. La noción de experiencia moral probablemente nos lleve a otro tema recurrente que versa en saber si la moralidad se deja elaborar en "teorías morales" o si, lo mejor, es admitir una cierta forma anti teórica de la moral (Lariguet, 2012; Lariguet-Rodríguez Alba, 2022). No estoy seguro que esta dicotomía entre teoría y anti teoría sea, de todos modos, tan apremiante como para empañar la fuerza de mi argumento anterior: que el realismo moral tiene que ser una elaboración de hechos morales que, al ser nosotros hechos morales también, incluya nuestras experiencias en el mismo sentido.

16. Balances

Es momento de cerrar, al menos provisoriamente. Y por eso de hacer un breve balance. El mismo busca sintetizar áreas de equilibrio reflexivo entre intuiciones y principios contrapuestos. En mi caso, es un equilibrio cauto porque admito que hay zonas de tensión que quedan abiertas y porque algo de conflicto y desacuerdo es parte de hacer filosofía y de vivir. He organizado mi réplica en una introducción que contara mis principales impulsos para indagar en el realismo moral y narré las tres etapas que he transitado hasta ahora filosofando.

En 14 ejes teóricos procuré responder a los muy agudos comentarios y reflexiones de mis colegas. Reitero con honda emoción de gratitud con Manuel Atienza, Helga Lell, Matías Parmigiani, Roberto Parra, Fernanda Flores, Joaquín Suárez, así como Leonardo González Galli, y Franco Luján. Cada uno de ellos/as siempre ha hecho algo bueno por mí, por lo cual mi gratitud no es sólo intelectual, sino afectiva. Todos/as son gente noble que hacen que esta vida valga la pena. Lo mismo se extiende para mi colega Daniel Gorra, que ha puesto su empeño máximo en que este dossier salga bien. Si hay algo defectuoso en el mismo, es mi impericia en esta réplica y solamente a mí se me debe achacar.

Resulta probable que para quien busque definiciones más contundentes y precisas esta réplica le deje algo insatisfecho/a. Sin embargo, me consuelo en considerar que problematizar las cosas, seguir haciéndose preguntas, sorprenderse, quedarse perplejo, no saber bien si nuestro conocimiento alcanzó su cota de justificación verdadera, es parte de nuestra vida mortal y lo acepto. Dentro de problemas que debemos seguir profundizando está el tema de la percepción de aspectos morales en distinción a la percepción de propiedades morales "inherentes". La prueba de la inherencia sigue siendo dificultosa, como lo recuerda Parra, como lo es también precisar cuáles son los aspectos perceptibles que nos ofrecen un "look" similar respecto de hechos morales diversos. A esto podemos añadir el ítem de la relación causal entre hechos morales y agentes humanos, y un manojo de problemas adicionales, tanto de orden metaético como de orden sustantivo. Varios de estos problemas los he mostrado en cada uno de los 14 ejes de la réplica con toda la honestidad de la que soy capaz. No obstante, pese a los problemas abiertos, considero que, gracias a los comentarios de mis colegas, he podido realizar algunos avances significativos en orden a contar con un suelo más sólido para continuar mi investigación.

Si filosofar no es ir al encuentro de problemas, ¿qué sería de nosotros? La línea no es entre filósofos de la certeza y otros de la incerteza. Me encuentro en el mismo bando de los que, como mis colegas con sus críticas amables, nos estamos haciendo preguntas auténticas, porque nos interesa comprender lo más verdaderamente que podamos el mundo.

¡Muchas gracias por haberme seguido hasta aquí!

REFERENCIAS

Audi, R. (2013). Moral perception. Princeton University Press.

Bermúdez, J. (2015). Non conceptual content. Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/content-nonconceptual/

BonJour, L y Sosa, E. (2003). Epistemic Justification. Internalism vs Externalism. Foundations vs Virtues. Blackwell Publishing.

Caprioglio Panizza, S. (2022). The Ethics of Attention. Engaging the Real with Simone Weil and Iris Murdoch. Routledge.

Delgado Mantiega, S. (2025). "Las razones como un concepto normativo en Raz y los problemas derivados de su realismo metaético". Revista Latinoamericana de Filosofía Política.

Frankfurt, H. (1971). "Freedom of the Will and the concept of a Person", The Journal of Philosophy. Vol. 68, N. 1.

Fraser, N. (2022). Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet-and What Can We About It. Verso.

Gabriel, M. (2021). Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI. Pasado y Presente.

Greenspan, P. (1995). Practical Guilt: moral dilemmas ,emotions, and social norms. Oxford University Press.

Günther, K. (1993). The Sense of Appropriateness. Application Discourses in Morality, and Law. Suny Press.

Haidt, J. (2022). "La mente moral: cómo cinco grupos de intuiciones innatas guían el desarrollo de varias virtudes e incluso algunos módulos específicos de la cultura". Revista de Humanidades de Valparaíso. N.19.

Harman, G. (1977). The nature of morality: An introduction to ethics. Oxford University Press.

Hershovitz, S. (2023). Law is a moral practice. Harvard University Press.

James, W. (1891). "The moral philosopher and the moral life". International Journal of Ethics, Vol. 1. N. 3.

Kitcher, P. (2011). The Ethical Project. Harvard University Press.

Klein, P. (1999). "Human Knowledge and the infinit regress of reasons". No*ûs, Vol. 13.*

Lafont, C. (2002). “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso”. Isegoría. 27.

Landemore, H. (2020). Open Democracy. Reinventing popular rule for the Twenty-first century. Princeton University Press.

Lariguet, G y Rodríguez Alba, J. (2022). “A propósito de After Life: Una reflexión sobre la noción de experiencia moral del duelo”. Revista de Ética y Cine. Vol. 12. N. 1.

Lariguet, G y Serrano, M. (2025). “La relación entre el realismo moral y la jurisprudencia. Examen de objeciones metaéticas y iusfilosóficas”, en Argumentación, discurso jurídico y ética. Gorra/ Rosanía Masa/Cárdenas Almanza/Oliveira Circe Coordinadores. Pontes.

Lariguet, G y Suárez, J. (2023). “Neoaristotelismo contemporáneo, Realismo moral y ética evolutiva”. Cuadernos de filosofía. N. 20.

Lariguet, G y Suárez, J. (2025). “Las tribus de Greene y la indistinción entre lo moral y lo político”. Comprendre. Revista catalana de filosofía. Vol. 27, N. 1.

Lariguet, G. (2020). “Dilemas y particularismo moral”. Horizontes y convergencias. Publicación de investigaciones científicas de actualización continua.

Lariguet, G. (2008). Dilemas y conflictos trágicos. Una investigación conceptual. Palestra.

Lariguet, G. (2009). “The concept of tragic conflict: between challenge and hope”. In Facing Tragedies.Vol. 2. Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) Lit-Verlag.

Lariguet, G. (2011). Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico. Plaza y Valdés.

Lariguet, G. (2012). “Anti teoría en ética”. Discusiones, XI.

Lariguet, G. (2016). “¿En qué sentido soy un objetivista moral? Un homenaje a Ricardo Maliandi”. Cuadernos de ética. Vol. 31. Volumen especial in memoriam de Ricardo Maliandi.

Lariguet, G. (2017). “Intuicionismo y razonamiento moral”. Derecho. PUCP. N. 79.

Lariguet, G. (2018). Dilemas en la moral, la política y el Derecho. B de F ediciones.

Lariguet, G. (2019a). “Julio de Zan contra el realismo moral: una reconstrucción de su proximidad con Christine Korsgaard y Ronald Dworkin”. Tópicos. Extra, N. 37-38.

Lariguet, G. (2019b) “Korsgaard y el realismo moral”. Revista portuguesa de filosofía. Vol. 75, N.1.

Lariguet, G. (2020). “Números y casos trágicos. Un homenaje a Ernesto Garzón Valdés”. Nomen Iuris. Revista en Derecho y Argumentación. N. 2.

Lariguet, G. (2021). “El realismo moral frente a la pobreza extrema. Una propuesta de conexión entre una doctrina metaética y argumentos morales de primer orden de Thomas Pogge, Peter Singer y Francisco García Gibson”. Revista Argumentos. N.12.

Lariguet, G. (2022). “Hatred and Anger. Conceptual Analysis and Practical Effects. A tribute to Jonathan Haidt. Revista de Humanidades de Valparaíso. N. 19.

Lariguet, G. (2023). “Realismo Moral”, en La metaética puesta a punto. Lariguet/Yuan/Alles editores. Ediciones UNL.

Lariguet, G. (2026) (1). Estuve en el futuro, Triángulo editorial.

Lariguet, G. (2026) (2). “Diez respuestas para los/as nueve replicantes del Odio y la ira. Furias desatadas en la democracia actual”, Revista República y Derecho, Vol. 11 [en prensa].

Lovibond, S. (1983). Realism and Imagination in Ethics. University of Minnesota Press.

Machery, P. (2008). “A Plea for Human Nature”. Philosophical Psychology. Vol. 21. N. 3.

McConnell, T. (2022). “Moral Dilemmas”. Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/

Mole, C. (2021). “Attention”, Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/attention/

Moore, M. (1982). “Moral Reality”, Wisconsin Law Review.

Moore, M. (1992). “Moral Reality Revisited”, Michigan Law Review, Vol. 90.

Parfit, D. (2011). On What matters, Vol. 1. Oxford University Press.

Parfit, D. (2011). On What matters, Vol. 2. Oxford University Press.

Parfit, D. (2017). On What matters, Vol. 3. Oxford University Press.

Parra, R. 2026. “Reflexiones en torno al odio, la democracia y el concepto de valor intrínseco en la ética”. Revista República y Derecho, forthcoming.

Ramírez, M. (2016). El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI. Siglo XXI.

Reinoso, G. (2024). “Looking though deep disagreements: grammatical model, persuasive clarifications, and moral disagreements”, Synthese, Vol. 205, Springer.

Rabossi, E. (2008). En el comienzo Dios creó el canon. Biblia berolinensis. Gedisa.

Scanlon, T. (2003). Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral? Paidós.

Seleme, H. (2014). "¿Deben los filósofos morales aprender de los juristas?", Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, 37.

Singer, P. (2002). "Expertos Morales", en Una vida ética. Escritos. Taurus.

Sinnot Armstrong, W. (2006). Moral Skepticisms. Oxford University Press.

Street, S. (2006). "A darwinian dilemma for realist theories of value". Philosophical Studies. 129.

Suárez Ruiz, J y Lariguet, G. (2023). "Normatividad en ética como 'grúa': construyendo a partir de la metaética evolutiva russeana". Metatheoria. Revista de historia y filosofía de la ciencia. Vol. 13. N. 2.

Yuan, S y Lariguet, G. (2025). "Percepción de Aspectos Morales". Dáimon. Revista internacional de filosofía. Publicaciones en avance. Forthcoming.

Zavadivker, N. (2015). "Emotivismo y argumentación moral". Estudios de epistemología. XIII}}

fecha de recepción 17 de diciembre 2025, aceptado 17 de marzo 2026

NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA LOS AUTORES

Los trabajos propuestos deben ser originales e inéditos y no deben encontrarse en estado de revisión por el comité editorial de otra revista ni ser enviados a otras revistas mientras dure el proceso de revisión. Las contribuciones deben ser enviadas a la dirección de correo derechoydebateunsl@gmail.com.

Derecho y Debate publica artículos originales, discusiones, notas críticas y reseñas bibliográficas en inglés, portugués y español. También son de interés las contribuciones críticas a artículos ya publicados en la revista.

Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras, las notas críticas, las 3.000 palabras, y las reseñas bibliográficas, las 1.000 palabras. La revista se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen esos límites.

Los trabajos propuestos serán sometidos a la evaluación de al menos dos revisores externos, bajo el sistema doble ciego. La decisión final sobre la publicación la tomará el Consejo Editorial teniendo en cuenta los informes emitidos por los evaluadores.

Cuando una contribución resulte aceptada, el autor recibirá por correo electrónico las pruebas en formato PDF. El autor deberá cotejarlas cuidadosamente y enviar sus comentarios en el plazo de cinco días hábiles a derechoydebateunsl@gmail.com. Los autores recibirán la separata digital de su artículo en formato PDF.

Forma y preparación de manuscritos

Cuando el documento contenga tablas, imágenes o gráficos se solicita el envió del mismo al interior del documento, pero también en archivo adjunto PDF calidad premium para evitar deformaciones de tamaño o calidad en el proceso de edición. En caso de que los/as autores no enviaren el archivo adjunto la Revista se desliga de responsabilidades.

Las notas al pie deben ser enumeradas consecutivamente en el texto. Las referencias se citarán por el apellido del autor y el año de publicación, siguiendo Normas APA 7ma edición. Por ejemplo, Hart (1963) o (Bulygin, 2006, p. 127) en el mismo cuerpo del texto. Al final del texto se deberá incluir un listado completo de las referencias citadas en el artículo, bajo el encabezamiento “Referencias bibliográficas”, siguiendo el orden alfabético de los apellidos de los autores y de forma que los títulos de los libros y revistas aparezcan en cursiva, según el orden siguiente:

Guibourg, R. (2008). *Lógica, proposición y norma*. Astrea.

Adams, Z. (2023). TRADE UNIONS AND THE LAW: A MATERIALIST PERSPECTIVE. The Cambridge Law Journal, 82(1), 30-57. doi:10.1017/XXXX

En general, la revista sigue las pautas de la American Psychological Association (APA).

Aviso de derechos de autor/a

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Los autores mantienen los derechos de autoría de sus manuscritos.

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

FCEJS

Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales

CONSEJO EDITORIAL:
DIRECTOR: Dr. Daniel G. Gorra
SECRETARÍA DE REDACCIÓN:
Dra. Marta S. Julia
Mg. Mónica Busseti
Lic. Ana Laura López Piatti
EDITORA: Mgter. Sol Antonella Maldonado Berlo
COORDINADORES:
Esp. Aldana Romano
Ab. Martín Pérez Ranieri

CONSEJO ASESOR
Dra. Gabriela Scataglini (Universidad de Buenos Aires)
Dra. Verónica Rodríguez Blanco (Universidad de Surrey, Inglaterra)
Dr. Federico Arena (CONICET)
Dr. Giovanni Battista Ratti (Universidad de Génova, Italia)
Dr. Cristian Altavilla (CONICET)
Dr. Diego León Gómez (Universidad Santiago de Cali, Colombia)
Dr. Guillermo Lariguet (CONICET)
Dr. Sebastián Agüero San Juan (Universidad Austral de Chile)
Dra. Gloria Trocello (Universidad Nacional de San Luis)
Dr. Yussef Becher (Universidad Nacional de San Luis / CONICET)
Dra. Ma. Eugenia Pérez Cubero (Universidad Nacional de San Luis / CONICET)
Dra. Candela Villegas (U. Siglo XXI / CONICET)
Dr. Luciano Laise (CONICET)
Dr. Enrique Nieto Cáceres (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dr. Gustavo Arocena (Universidad Nacional de Córdoba)
Dra. Márcia Miranda Soares (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil)
Dr. Matías Parmigiani (CONICET/Universidad Nacional de Córdoba)

Universidad Nacional de San Luis