



## Dossier “Perspectivas Aristotélicas Contemporáneas”

# Neoaristotelismo contemporáneo, realismo moral y ética evolutiva

## Contemporary Neo-Aristotelianism, Moral Realism and Evolutionary Ethics

GUILLERMO LARIGUET <sup>1</sup>

E. JOAQUÍN SUÁREZ-RUÍZ <sup>2</sup>

**Resumen:** En este artículo exploraremos un dilema surgido del progresivo asentamiento de una disciplina reciente en el ámbito de la teoría moral, comprendida como una rama de los enfoques naturalistas de la ética, a saber, la ‘ética evolutiva’. Esta disciplina incluye en sus investigaciones de orden ético conocimientos de tipo biológico y, particularmente, estudios en clave de las teorías posdarwinianas de la evolución. En pocas palabras, el dilema surgido de la articulación entre ética y naturalismo evolutivo consiste en lo siguiente: (i) o bien las propiedades morales son naturales y explican nuestro comportamiento como resultado de procesos evolutivos, pero no alcanzan para justificar el comportamiento moral; (ii) o bien lo justifican, pues tales propiedades retienen su autonomía respecto de las propiedades naturales, pero dejan de explicar o anclar la moral en bases ‘reales’ (naturales, fácticas) objetivas de la moralidad como tal. Nuestra propuesta en este artículo busca, si no solucionar dicho dilema, al menos ‘relajar’ la tensión que contiene. Para ello realizaremos una exploración del debate en torno al realismo moral que subyace al dilema en cuestión, así como también, y particularmente, a los posibles aportes que algunas perspectivas neoaristotélicas contemporáneas podrían ofrecer para la elucidación de una vía intermedia, que evite caer en ambos extremos.

**Palabras Clave:** Neoaristotelismo contemporáneo; Realismo Moral; Ética Evolutiva; Naturalismo; Normatividad.

**Abstract:** In this article we will explore a dilemma that has arisen from the gradual establishment of a recent discipline in the field of moral theory, understood as a branch of naturalistic approaches to ethics, namely 'evolutionary ethics'. This discipline includes in its investigations of ethical nature knowledge of a biological nature and, particularly, key studies of post-Darwinian theories of evolution. In short, the dilemma that arises from the articulation between ethics and evolutionary naturalism consists of the following: (i) either moral properties are natural and explain our behavior as a result of evolutionary processes, but they are not able to justify moral behavior; (ii) or they justify it, since such properties retain their autonomy with respect to natural properties, but they stop explaining or

---

<sup>1</sup> CIJS, UNC, UNL, CONICET.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3737-5688>. [gclariguete@gmail.com](mailto:gclariguete@gmail.com)

<sup>2</sup> UNLP, CONICET.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0299-8893>. [ejsuarezruiz@gmail.com](mailto:ejsuarezruiz@gmail.com)

anchoring morality in objective 'real' (natural, factual) bases of morality as such. Our proposal in this article seeks, if not to solve this dilemma, at least to 'relax' the tension it contains. For this, we will explore the debate around moral realism that underlies the dilemma in question, as well as, and particularly, the possible contributions that some contemporary neo-Aristotelian perspectives could offer for the elucidation of an intermediate path, which avoids falling in both extremes.

**Key words:** Contemporary Neo-Aristotelianism; Moral Realism; Evolutionary Ethics; Naturalism; Normativity.

---

**Cómo citar:** Lariquet, G. y Suárez-Ruiz, E. J. (2023). Neoaristotelismo contemporáneo, realismo moral y ética evolutiva. *Cuadernos Filosóficos*, 20.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0] 

Fecha de recepción: 8/6/22

Fecha de aprobación: 26/6/23

## **I. Aristóteles y el neoaristotelismo contemporáneo**

En este trabajo nos ocuparemos específicamente de la recepción de Aristóteles en la filosofía práctica a través de una corriente que, siguiendo conocidas convenciones, denominaremos 'neoaristotelismo'. Con el sintagma 'neoaristotelismo' queremos indicar que Aristóteles ha sido receptado y problematizado con herramientas filosóficas actuales, en torno a una serie variada de tópicos de la filosofía práctica. Dado que estos tópicos son muchos, aquí nos detendremos con cierto detalle -y solamente- en un par de ellos, escrutando las maneras en que guardan una estrecha y compleja relación: nos referimos, por un lado, al supuesto 'realismo moral' que habría profesado Aristóteles (por caso en *Ética nicomáquea*, 1998) y, por el otro, al supuesto anticipo en su teoría moral<sup>3</sup> -y por extensión en su teoría política- (por caso, en *Política*, 1988) de ciertos componentes propios de una ética evolutiva en clave darwiniana y en la de algunos filósofos posdarwinianos.<sup>4</sup> Para esto consideraremos de modo primordial recepciones propias de la tradición analítica, aunque, en ocasiones, haremos mención a algunos autores de otras tradiciones, por caso Charles Taylor, aunque posiblemente por la textura de sus aportaciones, cabe entenderlos como dialogando abiertamente con la corriente analítica, tomando esta última expresión en un sentido lo suficientemente amplio.

---

<sup>3</sup> Empleamos el término usual 'teoría moral' de manera relajada porque muchos neoaristotélicos así lo hacen sin demasiada constrictión (Irwin, 2000, pp. 100-129). Existe, sin embargo, una discusión acerca de si el neoaristotelismo transportaría una visión 'anti-teórica' de la moral en el sentido de que sería, entre otras cosas, una filosofía concentrada en aspectos particulares de la ética y que le otorga cierta primacía a la práctica moral. Es posible que la ética aristotélica, comparada con la ética moderna (léase, la kantiana o utilitarista), implique un desafío a los modos convencionales de concebir teorías morales, aunque esto no implique, *per se*, tanto un rechazo de teorías morales cuanto una pretensión de su reformulación. En este trabajo no podremos distraer el hilo de nuestros argumentos en tal discusión (para la misma, véase Clarke y Simpson, 1989).

<sup>4</sup> Entendemos por 'posdarwinianas' las perspectivas filosóficas que introducen en sus análisis la consideración de las profundas implicaciones que posee una perspectiva evolutiva en la comprensión de los seres humanos y su vinculación con los seres vivos en general (Suárez-Ruiz, 2017).

Para focalizarnos en estos dos tópicos, echaremos mano del método del análisis conceptual actual, esto es, buscando reconstrucciones racionales lo más precisas posibles, afinando algunas distinciones relevantes, buscando argumentos que sustenten nuestras interpretaciones y procurando, sobre todo, hacer énfasis en temas conceptuales, más que en perspectivas históricas acerca de estos tópicos. A esta altura no es ocioso insistir en que nuestro interés será conceptual y no estará orientado a una genealogía analítica, ni tampoco filológica de tesis que podrían encontrarse de modo hermenéuticamente disputado en Aristóteles mismo. Nos importa, como queda dicho, indagar en la recepción contemporánea de estos tópicos, a través de las diversas referencias bibliográficas actuales que efectuaremos, en un doble andarivel: en algunos de los más relevantes neoaristotélicos contemporáneos que se conciben como realistas morales (si es en clave naturalista o no naturalista, será parte del problema conceptual a dirimir) y en eticistas evolutivos posdarwinianos, de los cuales algunos se declaran filosóficamente dispuestos a admitir alguna forma larvaria de realismo moral aristotélico naturalista, mientras que otros no admiten dicha alternativa y viran su metaética -implicada en su ética evolutiva- hacia alguna forma, digamos, de antirrealismo moral.

La relevancia filosófica del díptico realismo moral-ética evolutiva es harto enmarañada. En la obra ética y política aristotélica (particularmente, *Ética nicomáquea* (EN), o en *Política* (P)), encontramos bases textuales complejas que, según uno u otro autor, dan pábulo a una tesis realista, o no realista, desde una ética evolutiva, o no evolutiva, a posturas naturalistas, o no naturalistas, normativas en sentido fuerte, o en sentido débil, deferentes con aspectos necesarios del análisis filosófico, o más proclives a aspectos contingentes del mundo desde el punto de vista ético.<sup>5</sup> Esto puede producir cierta perplejidad en un especialista que no domine la filosofía y sus habituales tensiones y controversias, pero no en los filósofos que estamos habituados al desacuerdo. Ambos puntos son disputados al interior del neoaristotelismo, como por fuera de los bordes de esta tradición.

Importantes temas emergen cuando se aborda la relación entre realismo moral y ética evolutiva al interior de la recepción conceptual actual de la obra ética aristotélica. A modo de ejemplo, podemos mencionar aquellos que versan sobre cómo entender el carácter objetivo - o no- de la ética como disciplina, el estatus de la noción de verdad moral y su posible alcance, la relación entre elementos descriptivos y normativos de la ética, la vinculación entre aspectos naturalistas propios de explicaciones evolutivas de la ética y su tensión con elementos de tipo justificatorio, o normativo, de la misma y, por lo tanto, que pulsan en una dirección o no-

---

<sup>5</sup> Dado que en este trabajo nos centraremos en la articulación contemporánea del pensamiento aristotélico, resultará inevitable emplear categorías que un antiguo vería algo extrañas, pero que son una transcripción conceptual del presente, tales como ética normativa-metaética, realismo moral-ética evolutiva. Inclusive, como se apreciará, los neoaristotélicos que citaremos hacen suyas estas expresiones.

naturalista, o no necesariamente naturalista, el debate en torno al rango de análisis puramente conceptual en Aristóteles y su nexos con temas de necesidad conceptual en materia moral, así como su conflicto con posturas que ven en la obra ética-política del estagirita una sensibilidad de la ética por aspectos más bien contingentes. Aunque estos temas pueden estar en el trasfondo de nuestro trabajo, nosotros nos focalizaremos en el par realismo moral-ética evolutiva de modo de atacar los puntos esenciales. Esto exige delimitación teórica y requiere de recortes; por ende, la atención que dedicaremos a esta plétora de temas es dispar: varios de ellos aparecerán explicitados, otros tratados con más detalle y otros apenas rozados.

Para dar cuenta de un modo más específico y detallado de nuestro cometido, en lo que sigue estructuraremos este trabajo de la siguiente manera: en la sección 2 explicaremos con cierto detalle la naturaleza del problema objeto de este trabajo que, apenas, acabamos de esbozar. Tal problema tiene que ver con determinar si la ética aristotélica es compatible con un realismo moral o, en cambio, con una perspectiva naturalista que rechace los términos del realismo moral. Como se apreciará, hay varias alternativas. Una de ellas, para adelantar un punto, es que puede haber estrategias que intenten – con un éxito de todos modos algo incierto- tornar compatibles ambas opciones y se hable de un realismo moral naturalista; mientras que otro conjunto de alternativas pueden plantear un ‘dilema darwiniano’ conforme al cual el naturalismo, especialmente el evolutivo, conlleva un rechazo del realismo moral en Aristóteles y ni siquiera una posibilidad de realismo naturalizado. En la sección 3, planteado ya el problema, ofreceremos una reconstrucción algo más minuciosa del tipo de dilemas que conllevaría la conjunción entre realismo moral y ética evolutiva naturalista en la obra ética aristotélica. Esta será nuestra oportunidad, seguidamente, de defender una tesis que, si al menos no supera la clase de dilemas a los que conduciría la referida conjunción, vgr., realismo moral y naturalismo evolutivo, sí permita al menos relajar dicha tensión. Constructivamente, sostendremos que una reconstrucción conceptual más adecuada del problema de la posible incompatibilidad entre realismo moral y evolución, requiere de una salida que le haga justicia a los aspectos normativos y naturales, descriptivos y justificatorios que, bien entendida, plantearía nuestra lectura de la recepción contemporánea de Aristóteles. Adelantando aspectos materiales de nuestra principal tesis, argumentaremos que nuestra salida de compromiso entre los aspectos naturales y normativos requiere de la satisfacción simultánea de un par de desiderata que denominaremos de ‘anclaje’ y ‘parsimonia’, por el lado de los aspectos naturalistas, y de ‘autonomía’ y ‘pertinencia’ o ‘relevancia’ en lo que hace a la dimensión normativa de la ética. En la sección 4, la recapitulación, rebobinaremos algunos de los pasos cruciales dados en el trabajo de tal modo de resumir las principales posturas conceptuales avanzadas.

## **2. Ética aristotélica, realismo moral y naturalismo: las recepciones neoaristotélicas actuales**

Existen intentos recientes de conectar la ética aristotélica con la biología (p. ej., Ruse, 2009, pp. 489-511; Richards, 2017, pp. 143-157; Wisdom, 2017, pp. 1-15; para examen de aporías de esa conexión, Suárez-Ruiz, 2020, pp. 103-119; para una visión crítico-darwiniana de ese esfuerzo metaético de vinculación, Street, 2006, pp. 109-166). Algunos de los referidos intentos encuentran sentido dentro de proyectos neodarwinianos de conexión entre la ética - en general, sea o no aristotélica su estirpe- y la ética evolutiva, entendida como una novedosa, a la vez que compleja sub-rama, presumiblemente sólo ‘descriptiva’<sup>6</sup> de la ética, que abarca áreas relativamente diferenciadas como la sociobiología (por caso, Singer, 2011, pp. 315-326 [Cap. “Darwin para la izquierda”]; Zavadviker, 2013); las neurociencias (p. ej., Churchland, 2011, 2003; Songhorian, 2019; Picozza, 2011; Kvaran y Sanfey, 2010; Henry y Plemmons, 2012; García García, 2017; Cruz, 2013; Freiman, 2015; para una mirada más bien escéptica de la neurociencia en materia ética, véase Vidiella, 2018, pp. 103-117) o la psicología cognitiva (por caso, Solomon, 1993; Garrocho Salcedo, 2013, pp. 15-30; Boeri, 2020, pp. 1-28; Pözlner, 2017), para poner unos pocos ejemplos. Tales especificaciones conectivas -exitosas o no- entre la ética aristotélica y proyecciones evolutivas de la misma, encuentran cobijo en tesis naturalistas más generales que, en el ámbito metaético, propician la identificación entre las propiedades normativas o evaluativas de la ética normativa o de primer orden y las propiedades naturales (emblemáticamente, Foot, 2003; Kitcher, 2011).

Acorde con estos intentos, habría en la filosofía moral aristotélica pensada para animales humanos, un cierto continuo con animales no humanos<sup>7</sup> e incluso con las plantas (Moosavi, 2018, p. 295). Tales intentos, como explica Gabriela Rossi (2021, p. 725), estarían cimentados en la base textual aristotélica -al menos, de manera significativa- por el concepto que el filósofo de Estagira blande varias veces: el de ‘virtud natural’ (Aristóteles, EN, 1144b14; 1144b3-4), entendida, en principio, como una “predisposición fisiológica orientada hacia un estado óptimo conectado con la vida buena”. Este naturalismo ético (cuyo estatus sería susceptible de mayor afinación conceptual posterior) implicaría, como asevera Rossi (2021, p. 725), dos modos de

---

<sup>6</sup> No es del todo infrecuente que, en cierta literatura filosófica, especialmente comarcana con la ética evolutiva, la neuroética o la sociobiología, para poner algunos ejemplos disciplinares pertinentes, se pase del plano descriptivo al prescriptivo sin demasiada congoja lógica. Que haya reparos lógicos a dicho pasaje, no obtura la posibilidad, por ejemplo, auto-conscientemente metodológica, de utilizar herramientas descriptivas de estas disciplinas empíricas y continuarlas por medios normativos, sin relajar, por esto, cierta clase de vigilancia lógica del paso del ‘es’ al ‘debe’. En esta línea, por ejemplo, Suárez-Ruiz (2020, pp. 115-116) sugiere, casi al final de su trabajo, una ‘tercera vía’ (un recurso aristotélicamente dilecto) entre la vía naturalista y antirrealista extrema de Ruse (1990) y la vía descriptiva del intuicionismo social de Haidt (2001, pp. 814-834), que se halla parcialmente influida por el trabajo del primatólogo Frans de Waal (2007).

<sup>7</sup> Para profundizar en este punto, véase Danón, 2011; Crelier, 2018.

plantear esta conexión:

- (i) como la disposición emocional o temperamental natural del ser humano hacia la virtud, una lectura enmarcada en cierta línea de interpretación naturalista de la ética aristotélica;
- (ii) como la ‘base’ de la ética al modo darwiniano y neodarwiniano, es decir, como un análogo al sentimiento social o bien al altruismo en los primates superiores.

En ambas lecturas, prosigue Rossi, Aristóteles sería un naturalista ético de tipo fundacionalista, es decir, su estrategia de fundamentación consistiría en apoyar las proposiciones éticas en hechos no valorativos (*value-independent facts*), es decir, en un punto de apoyo *exterior* a la ética. Un tipo de ‘fundacionalismo’, si cabe, que sería explicable bajo la noción de ‘función apropiada’ (Wisdom, 2017, pp. 1-15<sup>8</sup>).

Sin embargo, como argumenta Rossi (2021, p. 725; también Taylor, 2016, p. 24), ambos modos, (i) y (ii), aunque pudieran dar cuenta de la base descriptivo-genética de la ética aristotélica, no podrían satisfacer las demandas apremiantes que tiene Aristóteles de que la ética cumpla una función práctica, normativa o justificatoria:<sup>9</sup> esto es, una función que tiene que ver con los rasgos de carácter apropiados que, a la postre, nos permitirían actuar de manera buena o aceptable desde el punto de vista de las virtudes intelectuales y morales (véase Sherman, 1989; De Paul y Zagzebski, 2003; Chappell, 2006). En este señalamiento de Gabriela Rossi o Charles Taylor está cifrada la clave del problema principal que estamos abordando: el de la posible incompatibilidad entre los elementos normativos de la ética -en este caso, aristotélica- y los elementos descriptivo-naturales; otro modo de decirlo sería indicando la tensión entre explicar la génesis posible del comportamiento moral (al estilo evolutivo) y las propiedades idiosincrásicas de la ética, en cuanto que normativa, que se conectarían con un mundo peculiar (que los escépticos como John Mackie, 1991, prefieren llamar mundo ‘raro’)<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Además de la teoría moral, también en la teoría jurídica hay realistas morales (p. ej., Moore, 1991, pp. 2424-2533) que formulan una lectura de las normas jurídicas a partir de ciertas ‘funciones’ morales apropiadas que estas cumplirían en el marco de una perspectiva de realismo moral; aunque, en este caso puntual de Moore su lectura del concepto de *proper function* no es biologizada o naturalista como en el caso del citado Wisdom. Para una vinculación del corpus ético-político aristotélico con un concepto ‘normativizado’ de naturaleza, como ocurre con el supuesto del ‘derecho natural’, véase Flynn, 1995.

<sup>9</sup> Así, para Aristóteles, EN, la virtud natural no alcanza a definir el rango normativo del carácter que él tiene en mente, pues la virtud ética no se reduce a la virtud natural. No es posible ser ‘prudente’ sin la virtud ética (Aristóteles, EN, I 144b 31-32).

<sup>10</sup> Es curioso el destino de las palabras. Porque mientras para Mackie en la ética nos ‘inventamos’ la objetividad y adoptamos un conjunto sistemáticamente erróneo o falso de creencias en hechos morales independientes (tal como preconiza, *mutatis mutandis*, un realista moral), otro filósofo como Philip Kitcher (2011, p. 8) también emplea el verbo ‘inventar’ para sostener que no hay hechos morales duros, independientes de las actitudes evaluativas de los sujetos más o menos evolucionados. Sin embargo, para Kitcher ‘inventar’ no es sinónimo de arbitrariedad: se podrían listar áreas de conductas morales evolucionadas cooperativas que se consideran ‘funcionales’ en un sentido

de propiedades normativas con aptitud conceptual de dotar de justificación práctica -no meramente de explicar- nuestro comportamiento moral.

Hay evidencia textual, como se ha apuntado, de que Aristóteles utiliza conceptos como el de virtud natural, de que, asimismo, habla de funciones naturales apropiadas en el terreno vegetativo, apetitivo, conativo e intelectual, o de que hay conexiones interesantes entre animales humanos, no humanos y plantas que permiten explicar aspectos tan variados como el alimento, la naturaleza de los deseos o pasiones, o las tendencias -algo complejas- 'pro-sociales' cuando, por ejemplo, los griegos fundan la 'polis' (Bobbio, 1987, pp. 33-44 ).<sup>11</sup> Empero, no es menos cierto que, si el punto fuera meramente textual, y no más bien conceptual, como el que nos interesa primordialmente aquí, la cuestión está lejos de poder ser decidida de manera rotunda, encapsulando la base textual y liberándola de las interpretaciones conceptuales, por caso, contemporáneas del corpus aristotélico. Pues, al ejemplo de la discrepancia coincidente de Gabriela Rossi o Charles Taylor con respecto a las lecturas 'naturalistas' de la ética aristotélica, se añaden las dudas de otros especialistas con respecto a cómo leer dicha base textual. Por ejemplo, Fabián Mié (2017, p. 120) recuerda, con acierto, que Aristóteles afirma: "Ni por naturaleza ni contra naturaleza se generan en nosotros las virtudes, sino que es natural para nosotros adquirirlas al perfeccionarlas a través del hábito" (EN II 1,1103a23-26). Una frase de este calado, tiene el suficiente misterio como para compeler no sólo a revisar otras evidencias textuales sino, además, para prestar atención a elementos del análisis conceptual y a disputar el mejor modo de leer pasajes como estos. Tanto así que la filósofa Gabriela Rossi (2021) opta por una interpretación 'no naturalista' de la

---

próximo al pragmatismo; en rigor, Kitcher (2011: 210) adopta expresamente allí una noción de verdad moral no realista, pero no arbitraria, repetimos, evocando la influencia que en él ejerció la noción de verdad moral en William James.

<sup>11</sup> Decimos que las tendencias 'pro-sociales' en la obra aristotélica son 'complejas', y otro tanto cabe señalar de la ética evolutiva, pues, aunque es verdad que Aristóteles, en el contexto de una fuerte soldadura entre su ética y su política, buscaba acentuar los elementos de estabilidad y concordia social (lo que un ético evolutivo llamaría cooperación); también estaba preocupado por la guerra, los instintos de agresión, y bajo qué condiciones normativas estos podían admitirse en circunstancias bélicas (sobre este punto, Rosler, 2016, pp. 45-54). Además, desde el punto de vista de un ético contemporáneo no podría soslayarse el hecho de que en la obra práctica aristotélica hay sujetos relativamente des-jerarquizados socialmente como los esclavos, las mujeres o los bárbaros. Por lo tanto, una lectura evolutiva contemporánea 'pura' no puede ser ingenua y pensar que se pueden extrapolar los ingredientes cooperativos -sin más- a la teoría aristotélica *in nuce* (véase, Aristóteles, *Política*, 1252b; 1254a; 1259b; véase complementariamente Urmeneta y Legerén, 2016, pp. 757-772). Por su parte, los sociobiólogos, o los eticistas evolutivos (p. ej., Zavadviker, 2013: 89), han debatido por largo tiempo sobre cómo equilibrar los elementos conflictivos o agresivos con los armónicos o cooperativos a fin de dar una imagen no meramente ficcional de la evolución moral humana. En algún momento tuvo un papel más descollante una mirada hobbesiana, conocida como 'teoría de la capa' (de Waal, 2007), según la cual la agresión sería la quintaesencia de la humanidad y, por ende, la moralidad fungiría como una 'fina capa', cuando no 'camuflaje', de instintos disgregatorios como los que se hacen patente en fenómenos como la guerra, el desprecio social, los proyectos de sociedades jerárquicas, la xenofobia, etc. Los debates a los que aludimos se deben, en buena medida, a lo que Kitcher (2011, p. 10) sugiere, siendo inclusive él un eticista comprometido con la teoría evolutiva, de que hay bastante 'relato' (*storytelling*) en la ética evolutiva, pues hay muchos datos sobre nuestros antecesores que no tenemos; nuestra evidencia es parcial e indirecta.

virtud o función natural.

Ahora bien, si el decantamiento por la mejor lectura posible es algo -o no- viable, hermenéuticamente hablando, es algo que deberemos desechar. El hecho de que reconocidos especialistas en Aristóteles, sobre la 'misma' base textual, lleguen a tesis tan radicalmente discrepantes sobre el significado de términos básicos como 'virtud natural' o 'naturaleza', y proyecten tesis tan disímiles como aquellas que abren una brecha lógica entre lo descriptivo y lo normativo, o a lecturas naturalistas o no naturalistas de la misma panoplia de categorías aristotélicas, nos lleva a conducir nuestra reflexión precisamente al territorio de la interpretación conceptual, para así indagar en la cavidad del problema y en el alcance de las soluciones actuales. Reiteramos: el problema consiste en saber si la explicación de la génesis 'natural' de la virtud autoriza -es compatible con- las pretensiones normativas de la ética en general, y de la ética aristotélica en particular. Este problema, a su vez, tiene un aspecto adicional, el que tiene que ver con la discusión de cuán 'realista moral' era Aristóteles. De nuevo, sólo centrarse en una base textual autónoma respecto del análisis conceptual no permitirá decidir una controversia que ya no es tanto textual cuanto analítica, y consiste en saber cuál es la mejor reconstrucción de los problemas filosóficos que nos atraen y cuáles serían los elencos de mejores soluciones a la mano.

### **3. ¿Realismo moral vs Ética evolutiva? Una tesis para superar el dilema o relajar la tensión entre ambos**

Como venimos indicando con algunas de las referencias hechas en la sección anterior, varios neoaristotélicos contemporáneos han procurado atribuir al corpus aristotélico un compromiso más o menos firme con una postura de realismo moral; sin embargo, no resulta diáfano si: (i) este corpus lo representa cabalmente (la base textual, reiteramos, no es el único factor que decidirá la discusión) o si, (ii) en caso que lo fuese, qué clase de realista moral era Aristóteles. Por ejemplo, para McDowell (1995, p. 203), la preocupación de si Aristóteles es o no un realista moral es parte de una preocupación anacrónica (¿podría ser de otro modo?),<sup>12</sup> típicamente 'moderna' (algo que no es claro cuando se aprecian los intereses medievales en la ética aristotélica; sólo a título de ejemplo, véase Buffon, 2017, pp. 255-273). McDowell (1998) no parece ser un realista robusto (pronto daremos una definición de este sintagma). En rigor,

---

<sup>12</sup> Por ejemplo, un filósofo antiguo, no contemporáneo, y tan respetado como Boeri (2020, p. 22), no trepida en asociar la teoría psicológica de Aristóteles plasmada en *De Anima*, conectándola -lo que a nosotros nos parece conceptualmente esclarecedor- con el consabido 'monismo anómalo' de un notable filósofo contemporáneo como Donald Davidson, en el sentido de que las consideraciones causales o empíricas sobre la psicología humana se entrelazarían con factores racionales e intencionales, tanto en Aristóteles como en Davidson, trazándose, por el 'anacronismo' fructífero de Boeri un largo arco temporal de fusión de ambos pensadores (si se quiere, casi una *fusión de horizontes gadameriana*).



él se declara como un ‘anti-anti realista’ y su interpretación del ‘realismo moral’ de Aristóteles puede tener algo de desconcertante, ya que lo asocia con posturas más bien coherentistas contemporáneas en epistemología como las de Neurath (citado en McDowell, 1995, pp. 213-214). A esta altura debiera ser patente que analogar el realismo moral aristotélico (o el anti-anti realismo ‘anti’ moderno de McDowell) con el realismo moral ‘estándar’ no resultaría del todo preciso.

Por lo pronto, llamemos ‘estándar’ al realismo moral en su versión más ‘robusta’, conforme con la cual: (i) existen ‘hechos morales’ que son independientes del par creencia-deseo de agentes humanos; (ii) que tales hechos pueden conocerse de manera objetiva por algún método de acceso epistémico ‘fiable’ como, por ejemplo, la llamada ‘percepción moral’ (quizás un nombre algo técnico para el término aristotélico ‘phronesis’)<sup>13</sup> y (iii) que las propiedades morales o normativas aún si pueden considerarse lógicamente ‘supervenientes’ a propiedades naturales (sean estas de índole física, biológica, genética, etc.), se trata de un dato lógico que no implicaría, por ello, una relación de identidad o relación de ‘reducción’ -a priori o a posteriori-<sup>14</sup> de las propiedades morales a las naturales. Esta versión es la defendida contemporáneamente por David Enoch, quien, ya no parece meramente casual, se resiste a defender un tipo de realismo moral naturalista, según él, ‘footeano-aristotélico’ (2011, p. 6). Enoch es reticente respecto de un realismo moral ‘naturalista; por caso, del estilo profesado por Philippa Foot (2003) en cuanto, por ejemplo, entiende la ‘bondad moral’ como una ‘bondad natural’. En efecto, la reticencia de Enoch da pábulo a un rechazo de una lectura naturalista, la cual se halla implícita en el pensamiento realista-natural aristotélico; una clase de reticencia compartida, por vías argumentativas diferentes, en la ya citada Gabriela Rossi o Charles Taylor, y a la que se sumarían autores como Richard Joyce (2007), para quien el naturalismo metaético que reduce lo moral a lo natural no captura los elementos ‘autoritativos’ de la ética normativa, en este caso de la aristotélica, en una vena semejante a los reparos conceptuales y prácticos de Rossi o Taylor. Y con los citados, insistimos, vendría a coincidir fuertemente David Enoch para quien, un realismo moral robusto, se apoya en el dato de ‘inescapabilidad de la autoridad normativa’ de la ética, es decir, que la función eminente de

---

<sup>13</sup> Sobre la frónesis (o prudencia en la transcripción latina usual), EN, VI, 5. Recuérdese que para Aristóteles (EN, 1144b17) esta es una virtud ‘intelectual’ volcada al terreno práctico y, sin ella, no hay propiamente excelencia. Donde la ‘recta razón’ cumple una función no sólo moderadora de las pasiones, sino constitutiva de las mismas (Garrocho Salcedo, 2013, p. 24) y de la buena deliberación (Aristóteles, EN, 1144b22-28). Una visión compatible con el realismo moral más estandarizado, respecto de la percepción moral, es la desarrollada por Audi (2013), ya que él considera que la percepción, que puede empezar por aspectos naturales o hechos crudos, luego puede trepar hasta propiedades morales perceptibles que se encuentran en el objeto, y no en el sujeto. Para una variedad amplia de filósofos, por ejemplo, Simone Weil o Iris Murdoch, la frónesis es una forma epistemológica muy aguda o perspicaz de ‘atención’ a los rasgos sobresalientes de una situación moral concreta (al respecto, Mole, 2021).

<sup>14</sup> Sobre variantes -a priori o a posteriori-, de reducción de propiedades morales a naturales, véase Daguerre, 2022, en prensa.

esta disciplina es la de justificar sobre la base de propiedades morales autónomas la conducta y no meramente explicar o trazar relatos causales sobre el carácter o la conducta;<sup>15</sup> conclusión a la que arriba también el precitado Joyce (2008), aunque tal filósofo, y quizás esto pueda ser algo sorprendente, no defiende forma de realismo moral alguna, sino más bien posturas metaéticas de tipo no cognitivista, especialmente referidas a lo que se llama ‘ficcionalismo moral’, esto es, la corriente según la cual las expresiones normativas éticas serían ‘ficciones útiles’ (luego hablaremos algo de esta clase de utilidad de la ficción o la ‘ilusión moral’ de un modo más específico).

O sea, adviértase que el realismo moral robusto estándar de Enoch no coincide con el realismo moral *à la* McDowell, empardado con el coherentismo, pues este nos llevaría a formas ‘anómalas’ de realismo moral (Lafont, 2002, pp. 115-129), al estilo de un realismo ‘neokantiano’ como el de Christine Korsgaard (2000, p. 143; Lariguet, 2019), para quien la ‘forma racional aristotélica’ es compatible con una forma de realismo moral ‘procedimental’,<sup>16</sup> pero no uno ‘sustantivo’ como el que describimos más arriba reconstruyendo a David Enoch.<sup>17</sup> En efecto, esta clase de realismo robusto sería la tentación ‘moderna’ reprobable según McDowell, la cual busca en la ética aristotélica criterios ‘externos’ de validación moral a la misma práctica moral.

De modo análogo a Charles Taylor, McDowell cree que, si hay alguna realidad moral en Aristóteles, esta es recipiendaria de una práctica social historiable, una realidad interna a dicha práctica y a las demandas de una clase de agente que cifra el acierto moral en rasgos virtuosos de carácter, pero no en algo que se le parezca a un fundacionismo ‘externo’. Tal fundacionismo,<sup>18</sup> sin embargo, puede verse de manera bifronte: o bien se apoya en hechos

---

<sup>15</sup> En una parte significativa, esta cuestión se enhebra con otra de enorme dificultad y larga historia -que, como es lógico, escapa a los bordes del presente trabajo- como es la discusión sobre si el determinismo causal clausura alguna posibilidad conceptual, metafísica, o normativa del ‘libre albedrío’. La literatura es inmensa; baste, como buena introducción al tema, el trabajo de O’Connor y Franklin (2022).

<sup>16</sup> Diferente del realismo moral sustantivo, el cual supone que los hechos morales son algo que existe en el mundo independientemente de nuestra percepción y que pueden ser descubiertos a través de la razón o la observación empírica (hay un compromiso de tipo ontológico), el realismo procedimental sostiene que los hechos morales se derivan de procedimientos racionales y universales, como la reflexión y la deliberación (el compromiso se limita a un nivel epistémico).

<sup>17</sup> Un realismo ‘procedimental’ calzaría con la propuesta neoaristotélica de Richards consistente en distinguir entre objetividad ontológica y epistémica. En respuesta a los desafíos darwinianos como los de Sharon Street (2006), él diría que, aunque la ética tenga una dimensión ontológica subjetiva (pues sus agentes son los portadores de las operaciones mentales y morales), ello no lleva a claudicar de una objetividad epistémica como procedimientos más o menos confiables de intercambio de razones, muy similar a lo que Korsgaard llama realismo procedimental. Tal objetividad epistémica tiene, a su vez, cierto aire de familia con la peculiar lectura de McDowell (1998) a la que aludimos de aliar la ética aristotélica con un esquema del estilo de Neurath; otra forma de reinstalar una forma de realismo ‘anómalo’ como la que vinculamos con estudios de Cristina Lafont (2002). Esta línea ‘anómala’ tiene un parecido con la estrategia de Pavlos Kontos (2009) de usar la síntesis kantiana para hablar del papel de la frónesis aristotélica.

<sup>18</sup> Es preciso reparar, lateralmente, que los proyectos de fundamentación ética, si acaso se comprometen con alguna forma de ‘fundacionismo’ similar al que conocemos en epistemología de estilo cartesiano, no agotan la palestra de

puros, crudos, naturales, biológicos, o algo semejante, externos a las prácticas sociales, o bien, se fundaría en verdades o hechos morales, lo suficientemente normativos, y externos a la práctica, como para poder contar con estándares objetivos de cuándo estamos frente a un hecho moral genuino. Es decir, la fundación de la ética, de ser posible, o necesaria, llevaría a un dilema de alguna clase: donde o bien las propiedades morales son naturales y explican nuestro comportamiento como resultado de procesos evolutivos, pero no alcanzan para justificar el comportamiento moral, o bien lo justifican, pues tales propiedades retienen su autonomía respecto de las propiedades naturales, pero dejan de explicar o anclar la moral sobre bases 'reales' (naturales, fácticas) objetivas de la moralidad como tal.

McDowell no está sólo en su realismo 'interno' (una expresión del estilo de H. Putnam, 2013 [1978], pp. 483-498) sino que, como venimos diciendo, autores como el ya citado Charles Taylor o, más recientemente, Pavlos Kontos (2009), creen que se puede hablar de un realismo moral 'fenomenológico' constituido por hechos morales internos a las prácticas sociales, 'praktas',<sup>19</sup> que agentes moral y epistémicamente virtuosos pueden acceder sin tener que postular un reino moral 'trascendente' a las comunidades morales. Y tampoco es casual que Kontos establezca paralelos con visiones más afines a una sensibilidad kantiana (recuérdese nuestra evocación reciente de Korsgaard) o inclusive con familiaridades más cercanas a la hermenéutica heideggeriana y su sensibilidad por los reinos 'de este mundo'.

Siguiendo con esta pintura de variantes realistas, cabría hablar de postulaciones de realismo moral 'naturalista' en Aristóteles, pero con variaciones, de nuevo, muy significativas. Así, Jeffrey Wisdom (2017, pp. 4-7) postula una *proper function* en la ética aristotélica como modo eficaz de resolver los dilemas darwinianos planteados por Sharon Street (2006)<sup>20</sup> o los reparos autoritativos o normativos de Richard Joyce (2007). Para Wisdom, la noción de función natural en Aristóteles tendría un clivaje biológico o natural, pero cumpliría también con una dimensión normativa realista,<sup>21</sup> de la mano de criterios objetivos de qué significa cumplir una función

---

opciones. Se pueden encontrar proyectos de justificación práctica en la ética que abrazan formas de holismos no fundacionistas, los cuales buscan no perder la vocación de objetividad ética de alguna clase. Véase al respecto Ortiz Millán, 2009, pp. 293-310.

<sup>19</sup> Los 'praktas' de los que habla Kontos recuerdan los compuestos 'mooreanos' planteados por el filósofo en *Principia Ethica*. La idea de Kontos (2009, p. 101) es que la frónesis aristotélica permite captar y poner 'juntos' (*togetherness*), en una especie de síntesis (similar a la kantiana), factores morales diversos.

<sup>20</sup> Más o menos este dilema darwiniano sería que si las propiedades morales evaluativas se reducen a propiedades naturales, entonces no justifican nada, pero si no se reducen, entonces no explican nada. El substractum del pensamiento de Street (2006, p. 154) es 'antirrealista', pues, a diferencia del realista que prioriza un conjunto de verdades evaluativas independientes de los agentes, el eticista evolutivo como Street prioriza la explicación evolutiva, la cual ofrece un marco para las *actitudes evaluativas*. Street, en tal sentido, juega su posición en una dirección fuerte, sin siquiera considerar variantes más matizadas como el 'cuasirrealismo' de Blackburn (1993) que, en nuestra opinión, está delgadamente cerca de formas más anómalas de realismo moral o de lo que Richards (2017) llama objetividad epistémica.

<sup>21</sup> Wisdom (2017, p. 4), afirma más específicamente que: "El realismo moral de función propia [*proper-function*] sostiene que los hechos morales supervienen a los hechos en relación con la función propia del sentido moral y con

apropiada o defectuosa desde el punto de vista moral (más normativo), en consonancia con un cierto continuo postulado con el mundo biológico (natural) y con sus criterios presumiblemente normativos. Se trata de una normatividad más afín a lo 'biológico', que a la normatividad defendida por David Enoch.<sup>22</sup> Esta también sería una posible lectura que hace del realismo y la ética evolutiva en Aristóteles la filósofa Parisa Moosavi (2018, pp. 277-307), pero mostrando, a su tiempo, las dificultades de ver un realismo moral naturalizado en clave evolutiva en Aristóteles.

Las dificultades recién mencionadas dimanan del hecho de que la ética aristotélica presupondría una mirada teleológica esencialista del ámbito natural, allí donde la teoría evolutiva no sería ni esencialista ni teleológica (Suárez-Ruiz, 2020, p. 106).<sup>23</sup> Sin embargo, para Moosavi una posible esperanza le aguardaría a aquellos neoaristotélicos realistas morales evolucionarios como Wisdom, en la medida en que reformulen los términos conceptuales aristotélicos en términos de mayor sensibilidad por las ciencias experimentales evolutivas en su estado actual; unas ciencias, respecto de las cuales, ciertos desafíos internos al paradigma evolutivo, más cercanos a una nueva centralidad de los organismos vivos y su desempeño en un ambiente dinámicamente complejo, tendrían mayor aire de familia con las viejas tesis de Aristóteles en lo que atañe a los continuos entre los reinos animal, vegetal y humano (véase Thompson, 2004).

Resumiendo, nuestro problema, que es eminentemente conceptual, no meramente textual, se apoya en la recepción contemporánea hasta ahora reseñada y se reduce a precisar: (i) si se puede hablar de realismo moral o no en Aristóteles y qué índole tendría el mismo y (ii) si tal presunto realismo es o no compatible con un relato evolutivo naturalista. En lo que sigue, abordaremos con algo más de detalle el tema del realismo moral y la ética evolutiva en el neoaristotelismo actual. Ambos puntos llevan a dilemas aparentemente insolubles. Se podrían sintetizar los mismos en una fórmula como la siguiente: o bien la ética realista está anclada al mundo natural pero no puede tener aptitud lógica de justificar nada en el dominio práctico, o bien sí tiene esta aptitud lógica, pero no está anclada de una manera plausible en un relato natural evolutivo.

---

ciertos hechos relevantes para la idoneidad de las circunstancias en las que uno se encuentra" (la traducción es nuestra). Tal 'sentido moral' basado en una función propia es realista en tanto en cuanto tiene para Wisdom (2017, p. 6) capacidad 'representacional' de la realidad moral tal cual es; por otra parte, tal capacidad está vinculada con disposiciones bio-fisiológicas apropiadas, orientadas al buen vivir; capacidad que cuenta con una contrapartida neuronal en diversas áreas corticales (Wisdom, 2017, p. 6).

<sup>22</sup> Por eso, irónicamente Wisdom (2017, p. 6) alude a que los detractores de su propuesta podrían hablar de una normatividad 'debilucha' (*wimpy*).

<sup>23</sup> Si bien resulta difícil sostener algún tipo de esencialismo desde una perspectiva evolutiva, sí existen enfoques que defienden la comprensión de la teoría de la evolución por selección natural como fundada en una explicación teleológica. Para una introducción al tópico se recomienda González Galli, 2019.

Creemos que una vía, si no de solución, al menos de relajación del dilema, puede emerger de la tesis que pasaremos a defender, la cual cuenta con los siguientes componentes. Nuestra tesis negativamente explicitada es la siguiente:

- (i) No es plausible que el mundo de las propiedades morales le dé la espalda al relato natural.
- (ii) No es plausible que las propiedades morales ya ancladas no puedan tener la aptitud lógica de justificar decisiones prácticas, incurriendo en alguna variante de la conocida falacia naturalista (la versión clásica de la misma, en Moore, 1997).<sup>24</sup>

Positivamente defendida, nuestra tesis sustenta que es necesario:

- (i) Anclar el mundo normativo-moral en el mundo natural pues, además de violar, de lo contrario, el principio de ‘parsimonia’, se pierde el rastro de elementos genético-explicativo-descriptivos relevantes de nuestra conducta moral.
- (ii) Retener cierta relativa autonomía de la ética para dar cuenta de su significativa y prominente función justificatoria o normativa; función que debe testarse en virtud de tener la propiedad de ‘pertinencia’ o ‘relevancia’.<sup>25</sup>

En ambas versiones, negativa y positiva, deberemos sostener que la reflexión filosófica sobre la moral cumple con desideratas de ‘anclaje’ y ‘parsimonia’ (en deferencia al reino natural) pero también desideratas de ‘autonomía’ y ‘pertinencia’ o ‘relevancia’ para satisfacer la tarea eminente de justificación práctica que la ética pretende cumplir. Dejando de lado la versión negativa precedente, concentrémonos, a continuación, en la formulación positiva de la misma.

El punto (i) utiliza el verbo ‘anclar’. Una traducción técnica de este requisito es que la ética, *qua* disciplina filosófica, debe tener una raíz empírica más o menos confiable, apoyada en evidencias sólidas suministradas por las mejores hipótesis explicativas disponibles sobre nuestra evolución moral. Una disciplina como la ética, aún si tiene rasgos conceptuales-normativos prioritarios, que definen su autonomía, o su identidad teórica, no puede, por ello,

---

<sup>24</sup> Hay perspectivas posdarwinianas recientes, no obstante, que reducen la pertinencia de la ‘falacia naturalista’ en los debates éticos y/o metaéticos (Curry, 2006), e incluso aquellas que problematizan su relevancia en términos generales (Elgarte y Daguerre, 2021). A los fines de la propuesta conceptual de este trabajo, continuaremos bajo el supuesto de que la ‘falacia naturalista’ es, al menos en parte, un concepto relevante para la ética y su vinculación con la perspectiva evolutiva.

<sup>25</sup> Estamos pensando en la idoneidad lógica de la ética a la hora de resolver un problema moral que precisa de una conclusión normativa, no meramente descriptiva o ‘ilusoria’ (en los términos de Ruse). Siendo que nuestra intención en este artículo es, ante todo, ‘relajar’ la tensión entre naturalismo evolutivo y normatividad ética, quedará pendiente para próximos desarrollos ahondar en esta criteriológica.

dejar de remontarse a una explicación satisfactoria de cómo evolucionó nuestro cerebro moral, qué dificultades cooperativas debieron resolver nuestros antecesores homínidos, cómo fuimos adquiriendo capacidad para el lenguaje, para la aptitud consistente en categorizar moralmente situaciones, para el desarrollo de emociones cooperativas como la empatía o, en cambio, entender cómo ciertos instintos agresivos se explican en emociones más turbulentas como el odio (p. ej., Turp, 2018).

Si el eticista normativo, como una de sus funciones posibles, aspira a moldear códigos de conducta que desarrollen todo lo posible el altruismo y detecten las características fallas para alcanzarlo, es menester anclar la empresa filosófica dentro de un relato explicativo más general. Y esto demanda concesiones, no renuncias, del aparato conceptual y normativo de la ética respecto de la evidencia propia de ciencias de rasgos más experimentales como la antropología, la primatología, la psicología evolucionista o la sociobiología, con las que la ética evolutiva se puede vincular de algún modo. Dando este paso de anclaje se evita la violación del principio de parsimonia, conocido a partir de la célebre ‘navaja de Ockham’, conforme al cual no debemos multiplicar las entidades más allá de lo necesario. Una lectura muy rígida de este precepto llevaría a rechazar la postulación de hechos morales al estilo del realismo robusto defendido por David Enoch,<sup>26</sup> pues tales hechos serían extraños, esto es, no podrían acompañarse a una simple explicación causal del mundo.

Sin embargo, queremos sostener que hay una alternativa para no dejar de lado el realismo moral en su capacidad justificatoria, o normativa, y tampoco por ello violar el principio de parsimonia. Esta opción es suministrada por David Enoch que se declara ‘no naturalista’ (como los ya citados Gabriela Rossi o Charles Taylor) pero, sin embargo, no le impide cierto ‘anclaje’ en la realidad natural. Ello lo logra por el expediente de la superveniencia de propiedades morales o evaluativas a partir de propiedades naturales, sólo que él está hablando de superveniencia ‘sin reducción’. Esto quiere decir, en nuestros términos, que hay anclaje, garantizado por la relación de superveniencia, pero que tal relación lógica de garantía o anclaje no autoriza -necesariamente- a hablar de reducción de propiedades, la cual no es sino la estrategia naturalista clásica que consiste en identificar propiedades morales con propiedades naturales sin más.<sup>27</sup> O sea, en resumen, anclar para nosotros permite explicar mediante

---

<sup>26</sup> En el ámbito metaético fue principalmente Gilbert Harman (1975) quien, de la mano de un conocido experimento mental (el de chicos quemando un gato vivo), sostuvo que no hay propiedades morales *in re* en el hecho observado de quemar el gato, sino que tales propiedades son esparcidas por sujetos que luego hablan de ‘principios morales’. Una réplica a Harman, se halla en Enoch (2011, pp. 51 y ss.).

<sup>27</sup> A esta altura es patente que el naturalismo ético puede predicarse de maneras distinguibles. Aquí hacemos una mención más general al naturalismo, pero es verdad que podría hablarse de un naturalismo metodológico (cuando se sostiene que hay aspectos del mundo, por ejemplo, la tendencia cooperativa, que puede explicarse con métodos de las ciencias naturales o experimentales) y un naturalismo ontológico (que es al que acabamos de aludir cuando referimos la identidad de propiedades). Sobre estas distinciones, véase Danón, 2017, o también Daguerra, 2022).

superveniencia, pero esta no exige, *eo ipso*, identificación entre propiedades evaluativas y naturales discernibles.

El punto (ii) se descuelga espontáneamente de la defensa que acabamos de articular en el punto (i). Pues, la muy atendible preocupación de muchos filósofos por preservar un lugar importante para la dimensión normativa de la ética, esto es, aquella enderezada a reflexionar sobre las complejas condiciones de justificación práctica del comportamiento moral, requiere de una comprensión especial de la autonomía de la ética. Aquí ingresa el requisito de pertinencia o relevancia, que usamos de manera sinonímica, para argüir que los ‘relata causales’, aunque puedan eventualmente ser condición necesaria de explicación empírica de la moralidad, no resultan del todo pertinentes para adentrarse en el terreno normativo de la justificación práctica. Por más que busquemos relajar el principio de Hume que pretende impedir pasar de proposiciones ‘es’ a proposiciones ‘debe’, no se puede negar que una justificación práctica requiere de, al menos, alguna premisa netamente normativa. Y tal premisa, por definición, aunque supervenga a propiedades naturales, no puede ser idéntica a las mismas o, de lo contrario, se evanesce el requisito lógico de que sea normativa y con aptitud de justificar. Esta forma de asumir el tema es otra manera de decir que las propiedades relevantes en el dominio práctico, por razones conceptuales, tienen que ser normativas. A su vez, esta manera de defender el asunto coincide con las tesis a las que David Enoch, o Richard Joyce, con fundamentos divergentes, llegan: que la autoridad normativa de la ética es nuclear, y, por lo tanto, ‘inescapable’.

De acuerdo con los argumentos constructivos que acabamos de brindar en (i) y (ii) podríamos resumir nuestra posición diciendo que la mejor versión neoaristotélica en materia ética es aquella que logra un equilibrio reflexivo, a la hora de interpretar la recepción de Aristóteles en el presente, acomodando la idea de un realismo moral anclado a lo natural, pero sin identificarlo con -o reducirlo a- tal ámbito. Así, podemos hablar de una ética neoaristotélica anclada, parsimoniosa, autónoma y pertinente, que da cuenta de aspectos causales del mundo, sin inmolar su pretensión práctica de iluminar reflexivamente el comportamiento que quepa calificar de moral. En tal sentido, nuestra posición tiene matices que procuran recoger las angustias filosóficas de Taylor, Rossi o Enoch, pero sin dejar de notar aspectos naturalistas deferentes con autores como Wisdom, Street, Richards, etc.

Una posible objeción a nuestra maniobra podría venir de la mano del neurocientífico Joshua Greene (2003, p. 849), en el sentido de que, para él, la posibilidad de emplear aparatos de tipo neural (abocados, en principio, prioritariamente al ‘es’) conllevaría de plano el rechazo de la idea realista moral robusta según la cual hay propiedades morales ‘allí’. Para él tales propiedades, de manera muy semejante a Sharon Street, serían recipiendarias de nuestras

actitudes morales evolutivas. Pero aún si esta objeción fuese atendible, no se podría acomodar a la mejor lectura posible del corpus neoaristotélico. Como venimos sugiriendo, hay variadas muestras de que se puede comprometer la ética de Aristóteles con alguna forma de realismo moral 'naturalista' pero 'sin reducción'. Tampoco son seguras las frecuentes alusiones de Greene (2008, p. 2013) de que los razonamientos utilitarios, en contextos dilemáticos, son mucho más racionales que los razonamientos de tipo kantiano. Este tipo de inferencias son más bien crudas y parecen obedecer a cierta ingenuidad respecto de las posibilidades de las ciencias que, partiendo de unos hechos sobre el cerebro, conecta muy deprisa funciones cerebrales con propiedades justificatorias, violando el requisito de autonomía y pertinencia práctica al que hemos hecho referencia ya.

Parte de la queja de Greene podría tener que ver con una antigua querrela metaética acerca de si las propiedades morales son intrínsecas, esto es, forman parte del cosmos, o si, inclusive son universales, o si, por el contrario, son contingentes, hipotéticas o instrumentales, y, en todo caso, relativas a marcos culturales inconmensurables (2002).<sup>28</sup> Es verdad que para un realista moral robusto hay propiedades intrínsecas, pero esto no debiera verse, analíticamente, como una 'rama de olivo' a una metafísica indigerible o a una forma de realismo que viole el principio de parsimonia. Más bien, podría verse como el intento de algunos eticistas de acomodar, bajo el pomposo nombre 'intrínseco', la intuición -defendible- de que hay verdades o hechos morales (empleamos ahora la forma sinonímica de hablar sin mayor angustia), más o menos 'estables' a lo largo del tiempo (como propicia el realismo reconsiderado del ya citado Pavlos Kontos), más o menos 'maduras' (evolutivamente hablando en términos de cooperación social), más o menos extendidas en diversas sociedades y tiempos (sin agotar el elenco de menciones, p. ej., Hauser, 2006) y, sobre todo, más o menos 'firmes', esto es, que tales postulados intrínsecos formarían parte de nuestras más sólidas convicciones.<sup>29</sup>

Si nuestra reconstrucción resultase promisoria, permitiría superar el argumento de la 'ilusión efectiva' (Ruse, 1986: 110; Ruse, 2002, p. 163). Este argumento, para decirlo sucintamente, defiende que nuestras disposiciones mentales y morales, cuando de por medio hay una historia evolutiva exitosa, produce un efecto que es el siguiente: tal historia nos hace

---

<sup>28</sup> Sobre relativismo ético, un clásico es el de Gilbert Harman (1975, pp. 3-22). Sobre los diversos problemas que la inconmensurabilidad de valores pone a la ética y al razonamiento práctico, el canon lo define el libro de Ruth Chang (2013).

<sup>29</sup> Las cuales serían compatibles con formas de falibilismo y experiencia moral de testeo, como por ejemplo admite el propio McDowell (1995, p. 217). Un hermeneuta jurídico (similar en espíritu a Gadamer, al menos parcialmente) como Ronald Dworkin (2014, pp. 139-140), propone una teoría moral en parte apoyada en convicciones firmes (una idea con sabor aristotélico). Sorprendentemente, se puede llegar a una idea similar desde metaéticas no realistas, pues Dworkin no es un realista moral sino más bien un constructivista, y autores 'cuasirrealistas' como Simon Blackburn (1993) apoyarían la idea de una ética basada en la proyección de convicciones firmes, esto es, que pasan la criba de cierto test de control racional.



creer que las propiedades morales son realmente independientes de nosotros, “están ahí”, para decirlo de alguna manera. Ruse postula un tipo de “no realismo”, o mejor aún, de antirrealismo, similar, si se quiere a la célebre “teoría del error” de Mackie, sólo que, con anclaje en la biología a diferencia del mencionado filósofo. Él considera que algunas de nuestras disposiciones, debido a su favorecimiento explicable por un relato evolutivo adecuado, indica que las mismas generan creencias en una realidad moral independiente. Tales creencias son sistemáticamente ilusorias porque, como venimos diciendo, las propiedades morales no existen como cree el realista, aunque sí resultan efectivas, esto es, pueden ser exitosas para resolver problemas morales en forma convergente.

A contrapelo del antirrealismo de Ruse, nuestro argumento para defender una perspectiva realista, referida a la interpretación filosófica del corpus ético en clave neoaristotélica, estriba en recordar que, a la par de que nuestra tesis satisface el objetivo práctico de autonomía y pertinencia, también garantiza, desde el punto de vista conceptual, cierto ‘anclaje’ al ámbito natural. Decimos ‘cierto’ para cualificar nuestra posición: se trata, si Enoch tiene algo de razón, de *garantizar*, esto es, de tener cierta base lógica o conceptual (dicho esto en sentido ahora laxo), para que la superveniencia de lo natural a lo normativo transite sin obstáculos, pero sin que esto exija *reducción o identidad* de propiedades, las cuales se intenta mantener deslindadas en cuanto a su estatus conceptual y operatividad pues, de no ser así, no conservaríamos la autonomía normativa de la ética a la que venimos aludiendo. A esto último nos venimos refiriendo con la idea de que la ética bien entendida debe conservar, por razones filosóficas como las que estamos desplegando, una cierta autonomía conceptual y normativa porque, de lo contrario, la tarea de *justificar* una posición o solución práctica para un problema moral cualquiera caería en formas de razonamiento falaz, esto es, crudamente naturalista, sin respaldo normativo alguno.

No obstante, la tarea de una solución práctica, a su tiempo, no puede colgar del cielo, estar en el vacío y por esto necesita, también por razones filosóficas, anclaje natural. La postulación de anclaje es sin duda uno de los puntos más espinosos en filosofía y por eso abierto a controversia metaética. La intuición de fondo, que pretendemos seguir afinando en trabajos posteriores, es que un patrón regular en el mundo natural no puede instanciar propiedades morales en forma caprichosa. Dicho de otro modo, una constancia en el funcionamiento de propiedades naturales tiene que arrastrar propiedades morales más o menos constantes, so riesgo de que la explicación moral se extravíe. Pero, sin embargo, la superveniencia viene a decirnos que no basta con una base natural regular; las propiedades morales que supervienen no surgen como una relación de identidad, o una deducción ilícita de lo natural a lo normativo, sino por el juego complejo del razonamiento moral y el empleo de conceptos morales

normativos pertinentes al problema moral que se intenta resolver en el ámbito de la llamada ética normativa. La tarea justificatoria de la ética normativa, aún lo seguimos pensando, requiere de premisas normativas, no meramente descriptivas o fácticas. Todo esto, como admitimos, es arduo de establecer y nuestro esbozo deberá seguir puliendo conceptualmente quizás la intuición de base explicada líneas atrás. Tal vez, y esto lo afirmamos sólo a título provisional o exploratorio, nos proponemos a futuro también hacer intervenir nociones analíticas sofisticadas como las del *grounding*, esto es, interponer una discusión pormenorizada sobre qué clase de fuentes últimas serían las garantes del paso no traumático de lo natural a lo normativo, para que este último dominio de propiedades exprese un respaldo apropiado.<sup>30</sup>

Con esta estrategia consolidamos una forma ‘robusta’ de realismo, posiblemente la forma más nuclearmente paradigmática de realismo moral; una que, como dice el subtítulo de la obra de Enoch, se ‘toma la moralidad en serio’, esto es, una que da cuenta, como pide también la citada Gabriela Rossi, de su pretensión acusadamente práctica o normativa;<sup>31</sup> pretensión de un eticista como Aristóteles que no estaba haciendo ‘teoría’ moral exactamente en los mismos términos que lo hacemos en el sentido contemporáneo de buscar reconstruir conceptos meramente abstractos de la ética, sino que buscaba que tal teoría -normativamente considerada- nos equipase del modo apropiado para evaluar cuándo somos buenos moralmente hablando (esta idea se aclara en Lariguét, 2012, pp. 223-234).

Además, el realismo moral que proponemos retiene su aspecto práctico, el anclaje producido por la superveniencia garantiza un umbral que impide violar un principio básico de parsimonia: los hechos morales no son entidades multiplicadas de modo conceptualmente ilícito.<sup>32</sup> Ello es así porque con el artilugio no meramente caprichoso de una superveniencia sin reducción se logra aventar la acusación de que los hechos ‘morales’ -propios de la concepción realista- son ‘raros’. Pues, la normatividad moral está anclada a hechos naturales que, después de todo, pueden ser tratados con incumbencia por disciplinas empíricas, descriptivas o explicativas, como la ética evolutiva, sin por ello obturar las ambiciones normativas de la ética.

---

<sup>30</sup> El concepto de superveniencia que venimos empleando, por esto, posiblemente pueda ser mejorado a futuro con nociones más refinadas como las del *grounding*, lo cual exigirá de nosotros una discusión de los roles explicativos, justificatorios, constitutivos, etc., que pueden jugar ciertos fundamentos naturales, por un lado, y normativos por el otro, al momento de dar cuenta de la relativa autonomía conceptual y normativa de la ética, así como de su respectivo anclaje en un ámbito no normativo. Véase, por lo pronto, Bliss y Trogdon, 2016.

<sup>31</sup> Lo cual implica una forma de salir al paso de objeciones (p. ej., Korsgaard, 2000, p. 66) que sostienen que los realistas morales sólo ofrecen una aproximación epistemológica a la moral, y no una práctica, por el hecho de que cualquiera sea la teoría de hechos morales defendida, se conectaría solamente con temas de ‘conocimiento’ moral eventualmente justificable, y no con la vocación práctica de la ética.

<sup>32</sup> Por ejemplo, Kitcher (2011, p. 3) habla de que el naturalismo rechaza *spooks*, o sea, ‘fantasmas’. Natalia Zavadvker (2013, p. 381), también da argumentos similares a los de Ruse o Kitcher en el sentido que somos ‘inconscientes’ de las metas adaptativas que la evolución va cumpliendo a través nuestro y, entonces, tendemos a apreciar considerablemente, para decirlo con nuestras propias palabras, la idea de hechos morales objetivos allí donde, en rigor, la biología es la que cosecha el triunfo en silencio.

Por lo tanto, tales hechos ‘morales’ no son necesariamente una ‘ilusión’, como parece pensar Ruse.<sup>33</sup> Además, hay un argumento adicional en contra de la relativa displicencia que emana de asumir que los filósofos bregan por ilusiones efectivas.

#### **4. Recapitulación**

En este trabajo nos hemos centrado en la recepción filosófica contemporánea del corpus ético-político aristotélico (por caso EN, P). Tal recepción, como hemos demostrado, bascula entre dos lecturas metaéticas no siempre afines: por una parte, una lectura de realismo moral, por la otra, una lectura en clave ético-evolutiva. Los momentos eventuales de paz filosófica entre ambos depende de cuán naturalista, y en qué sentido específico lo sea, el realismo moral de Aristóteles, cuanto también de cuán antirrealista -o no- sean los trabajos de ética evolutiva.

El amplio y variopinto arco de opciones realistas, antirrealistas, naturalistas y no naturalistas que hemos examinado, es una muestra del amplio desacuerdo conceptual que los neoaristotélicos y los eticistas evolutivos mantienen respecto del estatus metaético que emana de la obra aristotélica. Frente a la perplejidad que para los no doctos provocaría que la misma base textual genere este ruido filosófico, nosotros hemos optado metodológicamente por discutir sobre los propios términos conceptuales planteados en la recepción contemporánea. Y por esto no hemos acometido la tarea filosófica -ardua- de determinar cuál de las correlaciones conceptuales actuales guardaría mayor ‘fidelidad hermenéutica’ con los textos aristotélicos. Aunque esta es una tarea valiosa para la filosofía, nuestro problema, a partir del marco de recepción contemporáneo delimitado, ha sido prioritaria y eminentemente conceptual. Por lo tanto, también lo ha sido nuestro intento de solución.

Como se recordará ahora gruesamente, nuestro problema conceptual tenía que ver con adentrarnos en el debate actual de cuán realista moral o no era Aristóteles, así como con el hecho de cuánto anticipó el filósofo antiguo a Darwin y a los eticistas posdarwinianos en una materia tan cara a estos como la que tiene que ver con los rasgos pro-sociales o agresivos de la conducta humana y cómo tales rasgos operan en cuestiones de conflicto y/o cooperación social. Uno de los ligámenes entre el realismo moral y la ética evolutiva está dado por aquel nivel de lectura que hace de conceptos como el de ‘virtud natural’ o ‘función apropiada’ la piedra de toque de una interpretación naturalista de la ética o política aristotélicas. Como

---

<sup>33</sup> Utilizamos la forma cautelar ‘parece’, porque Ruse podría retrucar este argumento afirmando que “no afirmamos que la moral sustantiva es una ilusión. La violación está mal. Más bien, la afirmación consiste en que las aserciones metaéticas sobre el realismo moral son ilusorias. (...) La violación realmente está mal. Y eso significa que la moral general sostiene y une a los humanos. Es una adaptación eficaz que favorece nuestra sociabilidad” (Ruse, 2021, p. 57). No obstante, quedará pendiente para trabajos futuros profundizar en los matices del enfoque ruseano al que también hemos hecho alguna referencia en el corpus de este artículo.

mostramos a través de sendas referencias, la cuestión dista de expresar acuerdo filosófico. Somos conscientes del hecho de que los filósofos, al plantear problemas, pretenden resolverlos (otros prefieren la técnica wittgensteiniana de la disolución que aquí no podemos discutir). Por tal motivo, propugnamos una tesis, formulada oportunamente de modo tanto negativo como constructivo, con el afán de si no resolver el problema objeto del trabajo, sí al menos de relajarlo.

Sopesando las diversas recepciones contemporáneas escrutadas, nos pareció que nuestra tesis debía hacer equilibrio reflexivo o ajuste (una típica maniobra aristotélica que, hasta nuestros días, llega a filósofos como Nelson Goodman o John Rawls) entre las posiciones conceptuales en disputa. Y si la verdad está cerca del término medio, nos pareció que dicho ajuste entre posturas naturalistas y no naturalistas, realistas y antirrealistas, en el marco de la obra aristotélica, debía venir de la mano de cumplir con desideratas como el anclaje, la parsimonia, la autonomía y la pertinencia. Cada par de los nombrados venía a producir ajustes mutuos de tal modo de que fuese posible contar con una forma de realismo moral robusto en términos prácticos-normativos, pero sin perder, por esto, cierto anclaje parsimonioso a lo natural.<sup>34</sup> Y, aunque lo conceptual ha sido nuestro norte, no se puede decir cualquier cosa de Aristóteles. Es decir, más allá de la complejidad de su obra, de la distancia histórica, y de la existencia de tensiones en su obra, no se puede decir cualquier cosa del corpus en cuestión. Por ejemplo, no se puede aseverar, a riesgo de temeraria irresponsabilidad, que Aristóteles fuese hoy una encarnación de antirrealista o ficcionalista. Era un objetivista moral y, posiblemente, su transcripción conceptual sería hoy la de un realista. Por supuesto, como hemos mostrado en este trabajo, aceptar que Aristóteles es un realista moral es sólo el inicio de la discusión, pues, como se ha visto, existen distintas alternativas conceptuales de calificar su realismo.

Ahora bien, si el realismo moral, en la versión que fuese, o en la que surge de nuestra tesis, es o no una doctrina verdadera a la hora de reconstruir la moralidad, es un tema por lejos independiente de la tarea conceptual que aquí nos propusimos. Y, sin duda, se trataría de una tarea diferente, pero muy importante de ser acometida.

---

<sup>34</sup> En este sentido, el naturalismo de fondo de nuestra tesis sería de tipo 'débil', pues es compatible con cierta autonomía del análisis conceptual y de la ética como disciplina con vocación práctica (sobre esto, Lariguét, 2014, pp. 85-98). En lo que respecta a la tesis defendida en este artículo, entonces, este 'naturalismo débil' nos independiza de posturas posdarwinianas que se embarcan en exploraciones más profundas del naturalismo filosófico (para enfoques naturalistas más fuertes, véase López-Orellana y Suárez-Ruiz, 2021).

## Agradecimientos

Los autores agradecen los constructivos aportes de los revisores anónimos, así como de los comentarios agudos de los editores de CF2. A su vez, agradecen al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por el apoyo financiero.

## Referencias

- Aristóteles. (1998). *Ética Eudemia* (trad. de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política* (trad. de Manuela García Valdés). Madrid: Gredos.
- Audi, R. (2013). *Moral Perception*. Princeton: Princeton University Press.
- Blackburn, S. (1993). *Essays in quasi-realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bliss, R. y Trogdon, K. (2016). Metaphysical grounding. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/grounding/>.
- Bobbio, N. (1987). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Boeri, M. D. (2020). Alma aristotélica y mente contemporánea: divergencias y convergencias de un problema difícil. *Prometeus: Filosofia em Revista*, 12 (33).
- Buffon, V. (dir.); Cervera Novo, V.; Fernández Walker, G. y Bohdziewicz, S. (eds.) (2017). *Philosophia Artistarum: discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*. Santa Fe: Ediciones UNL (Colección “Ciencia y Tecnología”).
- Chang, R. (2013). Incommensurability (and Incomparability). En LaFollette, H. *The International Encyclopedia of Ethics* (pp. 2591–2604). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Chappell, T. (ed.). (2006). *Values and virtues: Aristotelianism in contemporary ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (2003). The neural mechanisms of moral cognition: A multiple-aspect approach to moral judgment and decision-making. *Biology and philosophy*, 18 (1), 169-194.
- Churchland, P. S. (2011). *Braintrust*. Princeton: Princeton University Press.
- Clarke, S. G., y Simpson, E. (eds.). (1989). *Anti-theory in ethics and moral conservatism*. Nueva York: SUNY Press.
- Crelier, A. (2018). Los animales entre la mente y el mundo: La filosofía de McDowell y el reencantamiento de la naturaleza por parte de la etología cognitiva. *Análisis filosófico*, 38 (1), 57-82.
- Cruz, A. A. (2013). Un marco aristotélico para las neurociencias. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (59), 145-155.
- Curry, O. (2006). Who's afraid of the naturalistic fallacy? *Evolutionary Psychology*, 4(1). 234-247.
- Daguerre, M. (2023). “El naturalismo ético”. En Lariguete, G., Yuan, S. y Alles, N. (eds.), *La metaética puesta a punto* (pp. 22-49). Santa Fe: Editorial de la Universidad Nacional del Litoral.
- Danón, L. (2011). Normatividad doxástica en animales no humanos. *Analítica*, 5 (5), 9-28.
- Danón, L. (2017). Análisis conceptual para filósofos naturalistas. En Lariguete, G. (ed.), *La urdimbre de la razón: Ensayos de filosofía teórica y práctica contemporáneos* (pp. 11-32). Mar del Plata: Kazak Ediciones.
- De Paul, M. R., & Zagzebski, L. T. (Eds.) (2003). *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*. Oxford: Clarendon Press.

- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Dworkin, R. (2014). *Justicia para erizos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elgarte, J. y Daguerre, M. (2021). Construyendo desde adentro: repensando la metaética y el debate sobre el aborto desde una comprensión evolutiva de la naturaleza humana. En R. López-Orellana y E. J. Suárez-Ruiz (eds.). *Filosofía posdarwiniana. Enfoques actuales sobre la intersección entre análisis epistemológico y naturalismo filosófico* (pp. 349-374). Londres: College Publications.
- Enoch, D. (2011). *Taking morality seriously: A defense of robust realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Flynn, J. J. (1995). *Aristotle's relationship to moral realism and natural law*, Tesis Doctoral, Fordham University.
- Foot, P. (2003). *Natural goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Freiman, C. (2015). How neuroscience can vindicate moral intuition. *Ethical theory and moral practice*, 18(5), 1011-1025.
- García García, E. (2017). Neurociencia y ética. La neuroética. *Pesquisas*, 1 (3), 10-29.
- Garrocho Salcedo, D. S. (2013). La dimensión cognitiva de las pasiones: La vigencia de Aristóteles en la psicología moral contemporánea. *Endoxa: series filosóficas*, 31, 15-30
- González Galli, L. M. (2019). Permitido decir "para": crítica de la perspectiva tradicional frente al problema de la teleología en la enseñanza de la biología. *Revista científica*, 34, 49-62.
- Greene, J. D. (2002). *The terrible, horrible, no good, very bad truth about morality and what to do about it*, Tesis doctoral, Princeton University.
- Greene, J. (2003). From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? *Nature reviews neuroscience*, 4 (10), 846-850.
- Greene, J. D. (2008). The secret joke of Kant's soul. *Moral psychology*, 3, 35-79.
- Greene, J. (2013). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Londres: The Penguin Press.
- Haidt, Jonathan (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Harman, G. (1975). Moral Relativism Defended. *The Philosophical Review*, 84 (1), 3-22.
- Hauser, M. (2006). *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. Nueva York: Ecco/HarperCollins Publishers.
- Henry, S., & Plemmons, D. (2012). Neuroscience, neuropolitics and neuroethics: the complex case of crime, deception and fMRI. *Science and engineering ethics*, 18 (3), 573-591.
- Irwin, T. H. (2000). Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory'. En Hooker, B. y Little, M. O. (eds.), *Moral Particularism* (pp. 100-299). Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, R. (2007). *The evolution of morality*. Cambridge: MIT press.
- Joyce, R. (2008). What neuroscience can (and cannot) contribute to metaethics. *Moral psychology*, 3, 371-394.
- Kitcher, P. (2011). *The Ethical Project*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kontos, P. (2009). Ἀκολασία as Radical Ethical Vice: The Evidence of NE 1140b11-21. *Ancient Philosophy*, 29 (2), 337-347.
- Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Kvaran, T., & Sanfey, A. G. (2010). Toward an integrated neuroscience of morality: the contribution of neuroeconomics to moral cognition. *Topics in cognitive science*, 2 (3), 579-

595.

- Lafont, C. (2002). Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso. *Isegoría*, (27), 115-129.
- Lariguét, G. (2012). Anti teoría en ética. *Discusiones*, 11, 223-234.
- Lariguét, G. (2014). Ética, giro experimentalista y naturalismo débil / Ethics, experimental turn, and weak naturalism. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas*, 16 (2), 85-98.
- Lariguét, G. (2019). Korsgaard y el Realismo Moral. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75 (Fasc. 1), 391-422.
- López-Orellana, R. y Suárez-Ruiz, E. J. (Eds.). (2021). *Filosofía posdarwiniana. Enfoques actuales sobre la intersección entre análisis epistemológico y naturalismo filosófico*. Londres: College Publications.
- Mackie, J. (1991). *Ethics: Inventing right and wrong*. Londres: Penguin UK.
- McDowell, J. (1998). *Mind, value, and reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998). Eudaimonism and realism in Aristotle's ethics. En Heinaman, R. A. (1995). *Aristotle and moral realism* (pp. 201-218). Londres: Routledge.
- Mié, F. (2017). Virtud y naturaleza en Aristóteles. Notas sobre Ética Nicomáquea. En Lariguét, G. (ed.), *La urdimbre de la razón: Ensayos de filosofía teórica y práctica contemporáneos* (pp. 120-161). Santa Fe: Kazak Ediciones.
- Mole, C. (2021). Attention. En Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/attention/>.
- Moore, G. E. (1997). *Principia ethica*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Moore, M. S. (1991). Moral reality revisited. *Michigan Law Review* 90: 2425–2533.
- Moosavi, P. (2018). Neo-Aristotelian naturalism and the evolutionary objection: Rethinking the relevance of empirical science. En *Philippa Foot on goodness and virtue* (pp. 277-307). Stuttgart: Palgrave Macmillan.
- O'Connor, T. and Franklin, C. (2022). Free Will. En Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/freewill/>
- Ortiz-Millán, G. (2009). Las variedades de fundacionismo y antifundacionismo ético: un mapa. *Isegoría*, 41, 293-310.
- Picozza, E. (2011). *Neurolaw. An introduction*. Nueva York: Springer.
- Pözlner, T. (2018). Can the empirical sciences contribute to the moral realism/anti-realism debate? *Synthese*, 195 (11), 4907-4930.
- Putnam, H. (2013 [1978]). Realism and reason. En Putnam, H. *Meaning and the Moral Sciences* (pp. 123-140). Londres: Routledge.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Richards, R. J. (2017). Evolutionary Ethics: A Theory of Moral Realism. En Ruse, M., & Richards, R. J. (Eds.). (2017). *The Cambridge handbook of evolutionary ethics* (pp. 143-157). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosler, A. (2016). Aristóteles sobre la guerra: Un discurso olvidado. *El arco y la lira. Tensiones y Debates*, 4, 45-54.
- Rossi, G. (2021). Las bases naturales de la virtud en Aristóteles. Una lectura no naturalista. *Kriterion, Revista de Filosofía*, 61, 723-746.
- Ruse, M. (2021). Charles Darwin y la ética: por qué *El origen del hombre* es la obra más importante en la filosofía moral desde la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Trad.: Suárez-Ruiz, E.J. Rev.: González-Galli, L.). En R. López-Orellana y E.J. Suárez-Ruiz (eds.). *Filosofía*

- posdarwiniana. Enfoques actuales sobre la intersección entre análisis epistemológico y naturalismo filosófico* (pp. 42-72). Londres: College Publications.
- Ruse, Michael (1986). Evolutionary ethics: A phoenix arisen. *Zygon*, 21 (1), 95-112.
- Ruse, Michael (1990). Evolutionary ethics and the search for predecessors: Kant, Hume, and all the way back to Aristotle? *Social Philosophy and Policy*, 8 (1), 59-85.
- Ruse, Michael (2002). A Darwinian Naturalist's Perspective on Altruism. En S. Post et al. (eds.), *Altruism and altruistic love: Science, philosophy, and religion in dialogue* (pp. 151-167). Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, Michael (2009). Evolution and ethics: The sociobiological approach. En M. Ruse (ed.), *Philosophy After Darwin* (pp. 489-511). Princeton: Princeton University Press.
- Sherman, N. (1989). *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*. Oxford: Clarendon Press.
- Singer, P. (2011). *Una vida ética: escritos*. Madrid: Taurus.
- Solomon, R. C. (1993). *The passions: Emotions and the meaning of life*. Indianápolis: Hackett Publishing.
- Songhorian, S. (2019). The Methods of Neuroethics: Is the Neuroscience of Ethics Really a New Challenge to Moral Philosophy? *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 10 (1), 1-15.
- Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical studies*, 109-166.
- Suárez-Ruiz, E. J. (2017). *Filosofía post-darwiniana: Sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral*, Tesina de Licenciatura, Universidad Nacional de La Plata.
- Suárez-Ruiz, E. Joaquín (2020). Aporías de la ética evolutiva: una revisión de la ética normativa como 'ilusión efectiva'. *Artefactos*, 9 (2): 103-119.
- Taylor, C. (2016). *Fuentes del Yo*. Barcelona: Paidós.
- Thompson, M. (2004). Apprehending human form. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 54, 47-74.
- Turp, M. J. (2018). Normativity, Realism and Emotional Experience. *Philosophia*, 51(1), 349-366.
- Urmeneta, H., & Legerén, D. (2016). Del Zoon Politikón al Zoon Elektronikón. Una reflexión sobre las condiciones de la socialidad a partir de Aristóteles. *Política y sociedad*, 53 (3), 757-772.
- Vidiella, G. (2018). ¿Qué le aporta la neuroética a la ética? *Revista latinoamericana de filosofía*, 44 (1), 103-117.
- Waal, Frans de (2007). *Primates y filósofos*. Barcelona: Paidós.
- Wisdom, J. (2017). Proper-Function Moral Realism. *European Journal of Philosophy*, 25 (4), 1660-1674.
- Zavadivker, Natalia. 2013. *Homo Ethicus. Las bases biológicas del comportamiento pro-social*, Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Tucumán.